This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

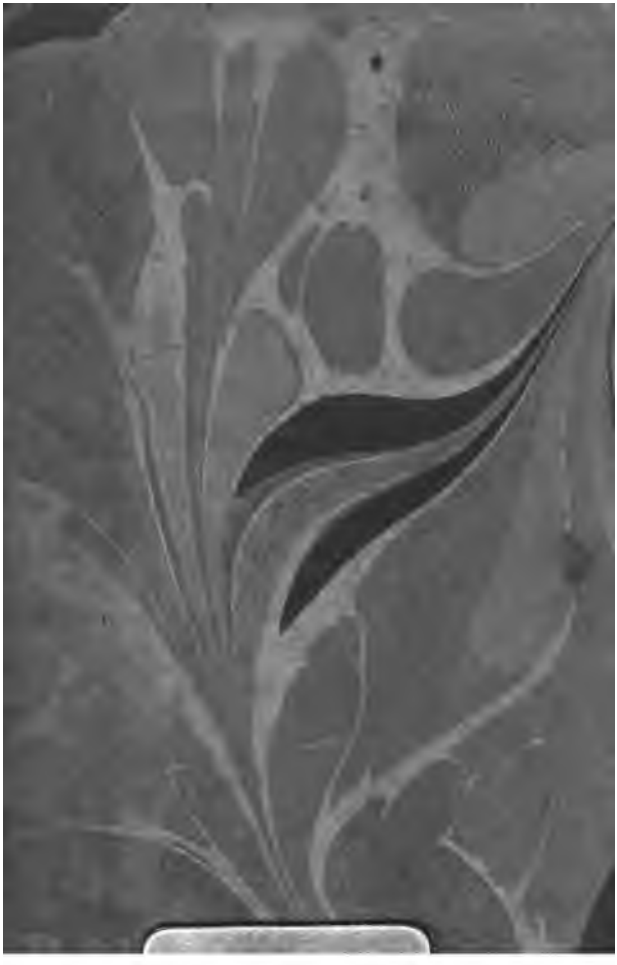
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

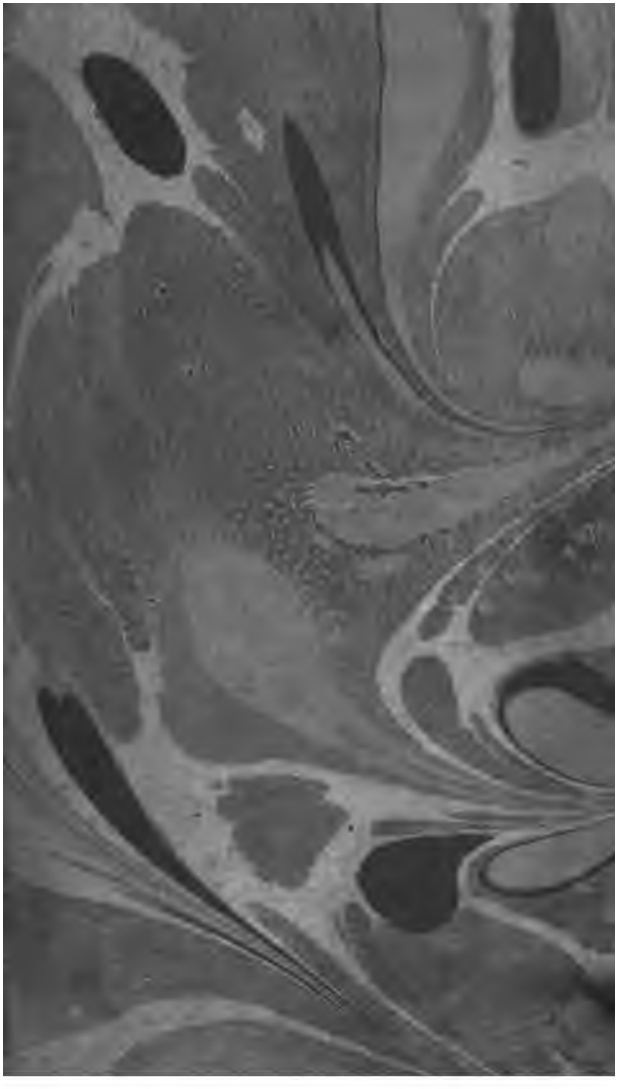
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





26783 f. $\frac{10}{2}$

Payne

I. Rhapsody on Sensations
II Principles of Aesthetic 9
III. On Sublime & Naive 15
IV. Theory of Probability 2

Edward J. Payne
of Hamburg August 1857.

Moſes Mendelsſohns

Philoſophiſche

Schriften.

Zweyter Theil.

Verbeſſerte Auflage.

Berlin, 1777.
Bey Chriſtian Friedrich Voß.

31 MAR 1930

I.

Rhapſodie,

oder

Zuſätze zu den Briefen

über die

Empfindungen.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung ſey eine Vorſtellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen, eine Vorſtellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen. Es liegt aber in dieſer Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdienet: denn die kleinſte Unrichtigkeit in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigſten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieſer Erklärung müßten wir jede unangenehme Empfindung haſſen, aus unſerer Seele getilgt und vernichtet zu ſehen wünſchen. Wenn wir aber auf uns ſelbſt Achtung geben; ſo bemerken wir, daß bey einer unangenehmen Empfindung

pfindung unſere Verabſcheuung nicht allezeit auf die Vorſtellung, ſondern mehrentheils auf den Gegenſtand der Vorſtellung gerichtet iſt. Wir wünſchen nicht allezeit das Nichthaben der Vorſtellung, wie die Erklärung heiſchet, ſondern in ſehr vielen Fällen blos das Nichtſeyn des Gegenſtandes. Wir mißbilligen das geſchehene Böſe, wir wünſchten, daß es nicht geſchehen ſey, oder daß es in unſerer Macht ſtünde, es wieder gut zu machen. Iſt aber das Uebel einmal geſchehen, iſt es ohne unſer Verſchulden geſchehen, und ohne daß wir es verhindern können; ſo hat die Vorſtellung davon vielmehr einen ſtarken Reiz für uns, und wir ſehnen uns dieſelbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergegangene Liſſabon reizte unzehlige Menſchen, dieſe ſchreckliche Verwüſtung in Augenſchein zu nehmen. Nach dem Blutbade bey *** eilten alle unſere Bürger auf das mit Leichen beſäete Schlachtfeld. Der Weiſe ſelbſt, der mit Vergnügen durch ſeinen Tod dieſes Uebel verhindert haben würde, wadete, nach geſchehener That, durch Menſchenblut, und empfand ein ſchauervolles Ergötzen bey Betrachtung dieſer ſchrecklichen Stäte.

Wenn

Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist; so wünschen wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht dieses nicht zu wissen, sondern dem Uebel abzuhelfen. Wenn ihm aber auch nicht abzuhelfen ist; so wollen wir doch von jedem Umstand unterrichtet seyn, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, so bald es geschehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, daß unsere Mißbilligung, unser Widerwillen, mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung gehet. Eine jede Vorstellung stehet in einer doppelten Beziehung; einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist, und so dann auf die Seele, oder das denkende Subjekt, davon sie eine Bestimmung ausmachet. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich, als Bild des Gegenstandes von Mißbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive und die subjektive, nicht zu vermengen, oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieſer beiden Beziehungen richtig auseinander zu ſetzen, müſſen wir zu ihrem Urſprunge zurück, und die Spur davon daſelbſt aufſuchen. Durch jede Beſtimmung eines Dinges wird in demſelben entweder etwas geſetzt, oder etwas aufgehoben; das heißt, durch jedes Merkmal, wodurch ſich ein Ding unterſcheidet, wird Etwas entweder von ihm bejahet, oder verneinet. Alle endliche Dinge haben bejahende und verneinende Merkmale. Jene ſprechen dem Dinge etwas Gutes zu, dieſe etwas ab. Man verſtehet mich ſchon, daß hier von wahren Bejahungen und Verneinungen die Rede iſt, nicht von ſolchen, die blos in Worten beſtehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, ſo wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache ſeyn.

Die bejahende Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, ſo wie die verneinende Merkmale derſelben die Elemente ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahende Merkmale, in ſo weit ſie in der That bejahend

ſind,

ſind, ſtimmen mit einander überein, wie ich in dem erſten Theile dieſer Schriften (S. 175) deutlich gezeiget; ſie geben alſo dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas Gemeinſchaftlichen übereinſtimmet, d. i. Vollkommenheit. Die verneinende Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten ſelbſt, in ſo weit ſie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden ſind, können ſich einander widerſprechen, und alſo wechſelsweiſe aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Mißſtimmung derſelben, Unvollkommenheit.

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas Sachliches ſetzen, erregen Wohlgefallen und Behaglichkeit; die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas Sachliches verneinende Merkmale, werden mit Mißfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache, oder von der anſchauenden Erkenntniß, nicht von einem bloßen Bewußtſeyn

der Zeichen und Worte, durch welche dieſe Merkmale angedeutet werden; denn dieſes läßt die Seele in einem gleichgültigen Zuſtande, und erregt weder Wohlgefallen, noch Mißfallen. Hingegen können wir durch das Anſchauen und erkennen der Sache, ſelbſt, kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen, oder Mißfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas ſetzet, oder aufhebt.

Dieſes Wohlgefallen und Mißfallen aber beziehet ſich auf den Gegenſtand, gehet nur auf die Sache, der das bejahende, oder verneinende Merkmal zukömmt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beſchaffenheit der Sache Luſt oder Unluſt, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derſelben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subjekt, auf die Seele hingegen, iſt das Wahrnehmen und Erkennen der Merkmale, ſo wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Mißfallens an denſelben, etwas Sachliches, das in derſelben geſetzt wird, eine bejahende Beſtimmung, die der Seele zukömmt; daher muß jede Vorſtellung, wenigſtens in Beziehung auf das Subjekt, als ein bejahendes

des Prädikat des denkenden Weſens, etwas wohlgefallendes haben. Denn ſelbſt das Bild eines Mangels in dem Gegenſtande, ſo wie die Aeuſſerung der Unluſt an demſelben, ſind keine Mängel des denkenden Weſens; ſondern vielmehr bejahende und ſachliche Beſtimmungen deſſelben. Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne ſie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden, keine Böſe, ohne Mißbilligung der Handlung ſelbſt, und innern Abſcheu für dieſelbe. Allein das Erkennen einer böſen Handlung und das Mißbilligen derſelben, ſind bejahende Merkmale der Seele, ſind Aeuſſerungen der Geiſteskräfte in Erkennen und Begehren, ſind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieſer Beziehung Luſt und Wohlgefallen erregen müſſen. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit allen übrigen guten und böſen Eigenſchaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müſſen in einer zweyfachen Beziehung erwogen werden, in Beziehung auf den Gegenſtand, oder auf die Sache, der ſie außer uns zu kommen, und in Beziehung auf den Vorwurf, oder auf das

denkende Weſen, das ſie wahrnimmt. Das Gute iſt in beiden Beziehungen angenehm, d. i. es iſt nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenſtande; ſondern es vermehrt auch, als Vorſtellung betrachtet, die bejahende Merkmale des denkenden Weſens, und muß in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böſe hingegen iſt unangenehm von Seiten des Gegenſtandes, als Urbild auſſer uns betrachtet, indem es, in dieſer Beziehung, in einem Mangel, in einer Verneinung etwas Sachlichen beſtehet; aber als Vorſtellung, als Bild in uns ſelbſt betrachtet, das die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beſchäftiget, wird die Vorſtellung des Böſen ſelbſt ein Element der Vollkommenheit, und führet etwas Angenehmes mit ſich, das wir keinesweges lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Ueberhaupt erregt, nach dieſer Bemerkung, das Unvollkommene, Böſe und Mangelhafte allezeit eine vermiſchte Empfindung, die aus einem Mißfallen an dem Gegenſtande, und aus dem Wohlgefallen an der Vorſtellung zuſammengeſetzt iſt. Im Ganzen betrachtet, wird eine ſolche Vorſtel-

ſtellung angenehm, oder unangenehm ſeyn, je nachdem die Beziehung auf den Gegenſtand, oder die Beziehung auf uns, überwiegt, die herrſchende wird, und die andere verdunkelt, oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenſtand zu nahe angehet, wenn wir ihn als einen Theil von uns, oder gar als uns ſelbſt anſehen; ſo verſchwindet das Angenehme der Vorſtellung ganz, die Beziehung auf das Subjekt wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subjekt und Objekt gleichſam in einander fallen: daher die Vorſtellung nichts Angenehmes haben, ſondern blos ſchmerzhaft ſeyn wird. Von dieſer kann man mit Recht ſagen, daß wir ſie lieber nicht haben, als haben möchten; indem alle Triebfedern der Seele ſich wider dieſelbe ſetzen, und ſie zu entfernen ſuchen.

Von dieſer Art iſt der ſinnliche Schmerz. In ſo weit er unſern Körper zum Gegenſtande hat, den wir von uns ſelbſt zu trennen, nicht im Stande ſind, verſchwindet der oben bemerkte Unterſchied zwiſchen den Beziehungen; denn Vorwurf und Gegenſtand ſind auf das unzertrennlichſte vereiniget; daher hat dieſe Empfindung, ſo lange ſie

gegen

gegenwärtig iſt, und in der Seele herrſchet, nichts Angenehmes für uns. Blos in ihrer Abweſenheit wenn wir von derſelben befreyet ſind, läßt ſie ein Erinnern zurück, das wir Frohſeyn nennen, und in der That eine angenehme Empfindung iſt, aber eigentlich hieher nicht gehöret. — Das Bewußtſeyn eines Mangels an uns ſelbſt, am Leibe oder an der Seele, eines Uebels, das uns anhänget, oder bevorſtehet, u. ſ. w. iſt in den mehreſten Fällen ſchlechterdinges unangenehm, und wir möchten eine ſolche Vorſtellung lieber gar nicht haben, weil wir hier abermals ſo wohl der Gegenſtand, als der Vorwurf des Uebels ſind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorſtellung ſeyn ſollte, nicht wohl unterſcheiden können. Indeſſen zeigen ſich doch ſchon hier Spuren des ſubjektiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. ſind nicht ganz ohne allen Reitz für die Seele. Wie würden ſie ſonſt im Erhabenen und Majeſtätiſchen ſo wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht ſehr ſinnlich wird, und ſich ganz der Seele bemeiſtert; ſo ſind wir ſehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns ſo

ſehr

ſehr fürchten. Wenn wir von einer ſchwindelnden Höhe herunterſehen; ſo regt ſich der Körper gleichſam mechaniſch und nimmt gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichſte iſt. Ich habe einen Trübſinnigen gekannt, der gewiſſe Worte auszuſprechen, mehr als den Tod fürchtete, und in der Angſt, ſie etwa wider ſeinen Willen ausgeſprochen zu haben, wiederholte er ſie unzehlige Malen. Die Gefahr ſelbſt hat einen ſolchen Reiz für den Menſchen, daß ein jeder ſich beſtrebt, einen geringern, oder größern Grad derſelben in der Nähe kennen zu lernen. Dieſe Bemerkung werden die Erzieher der Jugend, zu ihrem Verdruſſe, ſehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft ſchildert, die mit einer gewiſſen Handlung verknüpft iſt; ſo erregt man in den edelſten Gemüthern nur einen deſto ſtärkern Trieb, dieſe Gefahr zu beſtehen. Es iſt wahr, wenn die Gefahr überſteiglich iſt; ſo kömmt der Begriff der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, ſeine Kräfte zu verſuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der größten Vollkomenheiten des Menſchen iſt. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich iſt, hat

ſie

ſie noch immer etwas Reizendes für die Seele, und ich glaube, wenn ein Phönix erſchiene, oder das Haupt der Meduſa zu ſehen wäre; ſo würde zwar ein jeder die Gefahr ſcheuen, und die Augen wegwenden, aber ſicherlich einen mächtigen Reiz zu widerſtehen, und gleichſam mit ſich ſelbſt zu kämpfen haben.

Trift das Uebel nicht uns ſelbſt, ſondern unſere Mitgeſchöpfe; ſo kömmt es auf Temperament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Weſen nicht ſo leicht mitfühlen, können ſich an Schauſpielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeſchöpfe leiden, und elend ſind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrhäuſer, blutige Schaugerüſte u. d. g. locken ſie in der Natur weit ſtärker, als die rührendſte Geſchichte in der Nachahmung, und was die roheſten Gemüther thun, muß doch, ſo unſittlich es ſeyn möchte, ſeinen Grund in der Natur des Menſchen haben. Ich habe zwar im erſten Theile (S. 135.) die Fälle mit Recht unterſchieden, wo das Mitleiden durch eine ſchädliche Verwöhnung, unterdrückt werden muß, wenn der Zuſchauer Vergnügen empfinden will, von den-

denjenigen Fällen, wo ſich das Vergnügen des Zuſchauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeſchöpfe erregt wird. Auch die Urſachen des Vergnügens, die ich daſelbſt angegeben, ſcheinen mir noch jetzt nicht ungegründet. Man lenket, in dem erſten Falle, die Aufmerkſamkeit von den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und ſiehet blos auf die guten Eigenſchaften der handelnden Weſen, die uns Vergnügen machen; und in dem letztern Falle iſt es die mit dem Mitleiden verbundene Liebe, die ſo ſehr reizet. Dieſe Betrachtungen ſind in der Natur der menſchlichen Seele gegründet; allein ſie ſind nicht die einzigen ausſchließenden Urſachen des Vergnügens, das uns rührende Gegenſtände gewähren. Durch die zu Anfange dieſer Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden, zu glauben, eine jede Vorſtellung einer objektiven Unvollkommenheit ſey ſchlechterdings unangenehm. Wie gehet es aber zu, daß traurige Schauſpiele gleichwohl ſehr angenehm ſeyn können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muß man die objektiven Voll-

kom-

kommenheiten aufſuchen, die etwa unvermerkt mit einfließen, und wie man glaubet, die einzigen Urſachen des Vergnügens ſind. Allein nach meiner obigen Betrachtung, giebt es, unabhängig von dieſen Urſachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner iſt. Ich habe gezeigt, daß die objektive Unvollkommenheit keine reine Unluſt, ſondern eine vermiſchte Empfindung errege. Von Seiten des Gegenſtandes, und in Beziehung auf denſelben, empfinden wir, bey der anſchauenden Erkenntniß ſeiner Mängel, zwar Unluſt und Mißfallen; allein von Seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniß- und Begehrungskräfte der Seele beſchäftiget, das heißt ihre Realität vermehrt, und dieſes muß nothwendig Luſt und Wohlgefallen verurſachen. Wenn nur der Zuſchauer nicht empfindſam genug iſt, mit dem leidenden Weſen zu ſympathiſiren; wenn er nicht in ſeinem Nebengeſchöpfe ſich ſelbſt fühlet, ſondern roh genug iſt, was nicht er ſelbſt iſt, in eine gewiſſe Entfernung von ſich zu ſetzen; ſo iſt er ſehr geſchickt, das Objektive von dem Subjektiven zu trennen, und das Leiden ſeiner Nebengeſchöpfe, daran er zumal nicht

Schuld

Schuld iſt, mit einer Art von Wohlgefallen anzuſchauen.

Ich habe alſo den Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er ſagt, die Seele ſehne ſich nur bewegt zu werden, und ſollte ſie auch von unangenehmen Vorſtellungen bewegt werden. Dieſes iſt in dem genaueſten Verſtande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorſtellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders, als angenehm ſeyn können. Das Vergnügen hat freylich ſo wenig, als der Wille, etwas anders als ein wahres, oder anſcheinendes Gut zum Grunde; allein dieſes Gute darf nicht immer in dem Gegenſtande auſſer uns, in dem Urbilde geſucht werden. Selbſt die Mängel und Uebel des Gegenſtandes können, als Vorſtellungen, als Beſtimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm ſeyn. Wenn es andem iſt, daß die Seele in gewiſſen Gemüthsbewegungen gar nichts Angenehmes findet, und ſich derſelben ganz entäuſſern zu können wünſchet; ſo geſchiehet es nur alsdenn, wenn der Gegenſtand davon wir

ſelbſt ſind oder uns ſo nahe angehet, daß wir gewohnt ſind, uns an deſſen Stelle zu ſetzen, und alles, was ihn betrifft, auf das lebhafteſte mitzufühlen. Alsdenn wird das Objektive der Vorſtellung ſich ganz der Seele bemeiſtern, und das Subjektive unterdrücken.

Empfindſamern und wohlgezogenen Gemüthern ſind die grauſen Gegenſtände der Natur, die den rohen Menſchen ergötzen, zu heftig. Sie ſympathiſiren zu lebhaft mit ihren Nebengeſchöpfen, ſetzen ſich in die Stelle des Leidenden, fühlen ſeine Schmerzen, wie ihre eigene, und ſchwächen dadurch das Angenehme der Vorſtellung zu ſehr. Sollen ihnen dergleichen Vorſtellungen gefallen; ſo muß das Objektive derſelben geſchwächt, in einige Entfernung geſetzt, oder durch Nebenbegriffe gemildert und verdunkelt werden. Die ſchrecklichſten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur; ſondern in Erzehlungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie leſen die Geſchichte großer Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufte, von welchen ſie ſicherlich keine Zuſchauer ſeyn möchten, mit Vergnügen und Wohlgefallen.

Die

Die zarteſten, mit dem Dichter zu reden, weichgeſchaffenſten Seelen der Kinder ergötzen ſich an der Erzehlung ſchrecklicher Abentheuer, aus den Zeiten der Vorwelt, ergötzen ſich und zittern vor Furcht. Dieſe unſchuldige Ergötzlichkeiten einer angebornen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuſchreiben, wäre mehr als menſchenfeindlich von der Natur der menſchlichen Seele gedacht. Lukrez hat ſie längſt von dieſer Beſchuldigung losgeſprochen:

Non quia vexari quemquam eſt jucunda voluptas;

Er ſetzet zwar hinzu;

Sed quibus ipſe malis careas, quia cernere ſuave eſt.

Allein aus unſeren obigen Betrachtungen läßt ſich von ſolchen Erſcheinungen weit beſſer Rechenſchaft geben. So bald wir in den Stand geſetzt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenſtand zu trennen; ſo iſt die Kenntniß des Uebels, die Mißbilligung deſſelben, und die Aeuſſerung des Abſcheues für das Böſe, eine ſehr anziehende Beſchäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen ſeyn kann.

Ein anderes Mittel die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewußtseyn, daß wir eine Nachahmung, und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objektiven Abscheues mildert, und das Subjektive der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert nur so lange, als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unserm größern Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. So bald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine bloße

Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kömmt, daß die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst ausgezieret wird, die angenehme Empfindung verstärken, und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch läßt sich begreifen, warum Leute die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an tragischen Schauspielen kein Gefallen finden. Wir haben gesehen, daß eine gewisse Fertigkeit dazu erfodert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum Besten dem Bewußtseyn des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machet; so bald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurük zu rufen, und den Geist gegenwärtig seyn zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlet Langeweile, so lange er nicht getäuscht wird, und so bald die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen, und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen; so empfindet er einen bald verdrüßlichen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn

zur Unzeit an die Nachahmung, und dieſe will ihn gleichwohl bereden, er ſehe die Natur. Nicht ſelten höret man daher den gemeinen Mann bey den rührendſten Stellen eines Trauerſpiels ein lautes Gelächter aufſchlagen. Dieſes Lachen gereicht, wie der Dramaturgiſt irgendwo ſehr richtig bemerkt, dem Dichter, ſo wie dem Schauſpieler, zur wahren Ehre. Es iſt ein Beweis, daß ihre Kunſt mächtig genug geweſen, auf den ungeübteſten Zuſchauer, der nicht gewohnt iſt, ſeine Sinne täuſchen zu laſſen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die ſinnlichſten Merkmale ſind, die ohne der Kunſt zu ſchaden, die Aufmerkſamkeit, ſo oft es nöthig iſt, zurück rufen; ſo ſiehet man auch, warum bemalte Bildſäulen deſto unangenehmer ſind, je näher ſie der Natur kommen. Ich glaube, die ſchönſte Bildſäule von dem größten Künſtler bemalt, würde nicht ohne Eckel betrachtet werden können. In wachsgetriebene Bilder in Lebensgröße und natürlicher Kleidung, machen

chen einen ſehr widrigen Eindruck. Da uns kein ſinnliches Merkmal überführet, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns haben; ſo vermiſſen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens, die Bewegung. In Miniatur, oder halberhobener Arbeit würde der Anblick ſchon leidlicher ſeyn, weil hier, der Kunſt unbeſchadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterſchieden werden kann.

Es giebt einen verzärtelten Geſchmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidiget, wenn der Ausdruck ſtark iſt, und das Objekt lebhaft ſchildert. Dieſen zu befriedigen müßte das Objektive zu ſehr geſchwächt, das heißt, die Täuſchung ſelbſt verhindert werden; wodurch das Schauſpiel ſeinen Reiz verlieren, und unſchmackhaft werden würde. Die Kunſt muß alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuſchung, vollkommen zu machen, und ſie kann es ſicher den zufälligen Umſtänden, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tauſend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunſt ſtehenden Nebendingen, überlaſſen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben, daß

ſie Kunſt und nicht Natur vor ſich habe. Aus dieſer Betrachtung laſſen ſich ſowohl für den Dichter, als für den Schauſpieler die Grenzen beſtimmen, in wie weit ſie der Natur ähnlich zu ſeyn, trachten müſſen.

Von der Sinnenluſt habe ich geſagt, ſie beſtehe in einem Gefühle von der verbeſſerten Beſchaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm iſt. Ich habe alſo die Bewegungen in Körper, als den Gegenſtand, die Seele aber bloß als eine Zuſchauerinn betrachtet, die ſich an dieſer Vorſtellung vergnüget, weil ſie eine objektive Vollkommenheit warnimmt, und zwar eine ſolche, die ſie näher angehet, indem der Gegenſtand davon ein Weſen iſt, mit dem ſie auf das genaueſte verbunden iſt. Es giebt aber noch eine andere Quelle des Vergnügens bey der Sinnenluſt, die nicht aus der Acht gelaſſen werden muß. Die Seele genießt das Wohlſeyn ihres Körpers nicht bloß als Zuſchauerinn, ſo wie ſie etwa überhaupt die Vollkommenheit eines Gegenſtandes mit Behaglichkeit warnimmt; ſondern es erwächſet ihr ſelbſt

durch

durch die Sinnenluſt kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das Angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmoniſchen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne entſprechen harmoniſche Empfindungen in der Seele, und da bey einer ſinnlichen Wolluſt das ganze Nervengebäude in eine harmoniſche Bewegung gebracht wird; ſo muß der ganze Grund der Seele, das ganze Syſtem ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmäßige Art bewegt, und in ein harmoniſches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der ſinnlichen Erkenntniß, jede Kraft des ſinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichſte Weiſe in Beſchäftigung gebracht, und in Uebung erhalten, das iſt, die Seele ſelbſt in einen beſſern Zuſtand verſetzt. Auf ſolche Weiſe entſpringet das Vergnügen der Seele bey der Sinnenluſt nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers; ſondern zugleich aus der in die Seele ſelbſt hinzukommenden Realität, durch die harmoniſche Beſchäftigung und Uebung der Empfindungs- und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, daß ich durch dieſe Betrachtungen der ſinnlichen Wolluſt zu ſehr das Wort rede, indem ich ſie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man iſt längſt über jene düſtere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötzlichkeiten der Sinne verdammet, und dem Menſchen Pflichten vorſchreibt, zu welchen ihn ſein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir ſind beſtimmt, in dieſem Leben nicht nur die Kräfte des Verſtandes und des Willens zu verbeſſern; ſondern auch das Gefühl durch ſinnliche Erkenntniß und die dunkeln Triebe der Seele durch das ſinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen. Wir handeln eben ſo wohl wider die Abſichten des Schöpfers, wenn wir dieſe, als wenn wir jene vernachläßigen. Nur alsdenn machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniß verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuß einer jeden ſinnlichen Luſt befördert allerdings, wenigſtens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, ſo wohl das Wohlſeyn unſeres

Kör-

Körpers, als die Vollkommenheit der Empfindungen und Triebe unſerer Seele; allein wenn das Maaß überſchritten, oder der Endzweck verfehlt wird; ſo ziehet die Wolluſt für beides, ſo wohl für den Körper, als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach ſich, die das Gute unendlich überwiegen, das ſie gewähret. Wer bey der Berathſchlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Beſtimmungen ihre Wichtigkeit läßt, und der Sinnenluſt nur den gebührenden Theil an ſeiner Glückſeligkeit einräumet, der handelt offenbar den Abſichten ſeines allgütigen Schöpfers gemäß, und kann den Genuß der ſinnlichen Ergötzlichkeiten mit zu den guten Handlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenluſt erinnert worden, gilt mit gehöriger Veränderung, auch vom ſinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freylich das Unharmoniſche in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmaßen wahr, und erlanget, wie am Ende des zehnten Briefes angeführt worden, ein aus tauſend einzelnen Empfindungen zuſammengeſetztes Gefühl

von

von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm drohet. Allein zu dieser objektiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerinn wahrnimmt, kömmt in diesem Falle eine subjektive Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uebereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Gliedmaßen der Sinne. Wenn in den Bewegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beym Schmerze geschiehet, eine Unordnung oder Mißstimmung vorgehet; so theilt sich diese auch der Seele mit, und zerrüttet das System der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entstehet also im Grunde der Seele ein Mangel der Uebereinstimmung, eine verminderte Realität, und das Bewußtseyn, oder auch dunkele Gefühl derselben, kann der Seele nicht anders, als unangenehm seyn.

Ueber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äussern; allein die Materie ist zu weit-

weitläufig, als daß man sie so bald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Mißvergnügens entspringen unzehliche Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äusserlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwo Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann; so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist, und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen; so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden; denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerley kann diese Erscheinung werden!

Man

Man ändere nur in dem bedauerten Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit; so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der Elektra, die über die Urne ihres Bruders weinet, empfinden wir ein mitleidiges Trauern; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bey den Schmerzen des Philoktets fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Quaal, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig, und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsetzt, indem das große Geheimniß sich plötzlich entwickelt; wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mythridates sich entfärben siehet; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello, so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! Aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerley. Denn, da jede Liebe mit der

Be-

Bereitwilligkeit verbunden iſt, uns an die Stelle des Geliebten zu ſetzen; ſo müſſen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Perſon theilen; welches man ſehr nachdrücklich Mitleiden nennet. Warum ſollten alſo nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eiferſucht, Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, ſogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entſtehen können? — Man ſiehet hieraus, wie gar ungeſchickt der gröſte Theil der Kunſtrichter die tragiſchen Leidenſchaften in Schrecken und Mitleiden eintheilet. Schrecken und Mitleiden! Iſt denn das theatraliſche Schrecken kein Mitleiden? Für wen erſchrickt der Zuſchauer, wenn Merope auf ihren eigenen Sohn den Dolch ziehet? Gewiß nicht für ſich, ſondern für den Aegiſt, deſſen Erhaltung man ſo ſehr wünſchet, und für die betrogene Königinn, die ihn für den Mörder ihres Sohnes anſiehet. Wollen wir aber nur die Unluſt über das gegenwärtige Uebel eines andern, Mitleiden nennen; ſo müſſen wir nicht das Schrecken, ſondern alle übrige Leidenſchaften, die uns von einem andern mitgetheilet werden, von dem eigent-

gentlichen Mitleiden unterſcheiden. (*) — Dieſe Betrachtung habe ich in dem angeführten Beſchluſſe mit wenigem berührt, und daraus zu erklären geſucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne ſo angenehm ſind.

Die vermiſchten Empfindungen haben die beſondere Eigenſchaft, daß ſie zwar ſo ſanft nicht ſind, als das reine Vergnügen, hingegen dringen ſie tiefer in das Gemüth ein, und ſcheinen ſich auch länger darinn zu erhalten. Was blos angenehm iſt, führet bald eine Sättigung, und zu letzt

(*) **Leſſing** beweiſet in ſeiner Dramaturgie mit der ihm eigenen philoſophiſchen Scharfſinnigkeit, daß Ariſtoteles nicht **Schrecken** und **Mitleiden**, ſondern **Furcht** und **Mitleiden** geſetzt habe; und nach ſeiner Erklärung des Ariſtoteles, verſtehet er unter der Furcht dasjenige, was wir für uns ſelbſt, durch Mitleiden aber dasjenige, was wir für unſern Mitmenſchen empfinden. Hierdurch gewinnt man wenigſtens ſo viel, daß der weiſe Grieche mit ſich ſelbſt übereinſtimmet; denn dieß ſind ſeine Gedanken, die er verſchiedentlich äuſſert, daß wir bey einer jeden tragiſchen Vorſtellung Rükſicht auf uns ſelbſt nehmen. Allein ich für meinen Theil läugne dieſe Rükſicht auf uns ſelbſt. Wenigſtens iſt ſie nicht nothwendig, wenn wir mit andern ſympathiſiren ſollen. Wie oft iſt der Bemitleidete nicht in ſolchen Umſtanden, in welche wir ſchlechterdings *nie gerathen können*? Daß wir leichter zum Mitlei-

den

letzt den Eckel mit ſich. Unſere Begierde erſtreckt ſich allezeit weiter, als der Genuß, und wenn ſie ihre völlige Befriedigung nicht findet; ſo ſehnet ſich das Gemüt nach der Veränderung. Hingegen feſſelt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermiſcht iſt, unſere Aufmerkſamkeit, und verhindert die allzu frühe Sättigung. Bey dem ſinnlichen Geſchmacke zeiget die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Eckel nach ſich ziehet, wenn ſie nicht mit etwas Reizendem vermengt wird. Allein die Bemerkung iſt allgemein, und ſie wird auch in Anſehung der Gemüths-

den bewegt werden, wenn wir in ähnlichen Umſtänden ſind, ein ähnliches Unglück ausgeſtanden, oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geläugnet werden. Allein dieſes kömmt nicht, wie Ariſtoteles zu glauben ſcheint, aus eigenſüchtiger Furcht; denn die Eigenſucht iſt es gewiß nicht, die unſer Herz dem Mitleiden aufſchließt. Es iſt vielmehr das lebhaftere **Selbſtgefühl** eines ähnlichen Uebels, das unſer Mitleiden ſchärft, indem es uns den Leidenden, als deſto bedauernswerther betrachten läßt. Aus eben der Urſache ſympathiſiret auch jedes Thier nur mit dem Geſchrey eines Thieres, das von ſeiner Art iſt, indem es mit dieſem Laute das innere Leiden, das es ſelbſt zu einer andern Zeit gefühlt hat, itzt auf das lebhafteſte verbindet, und mitfühlet. Dieſer Gedanke verdiente weiter ausgeführt zu werden; allein es iſt hier der Ort dazu nicht.

müthsbewegungen von der Erfahrung beſtätiget. Zorn und Betrübniß ſind weit ſo angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben ſie für einen, der ſich dazu berechtiget zu ſeyn glaubt, einen ſo unausſprechlichen Reiz, daß mehr als ſtoiſche Ueberwindung dazu gehört, ſich ihrer zu entſchlagen. Den Zornigen ergötzet nichts ſo ſehr, als ſeine Entrüſtung, und wer den Verluſt eines Freundes betrauert, begiebt ſich in die Einſamkeit, um ſeiner Betrübniß ungeſtöhrt froh zu werden. Daß die Betrübniß eine Vermiſchung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen ſey, wird ein jeder einſehen, und von dem Zorne läßt es ſich eben ſo leicht erweiſen. Man weis, daß der Zorn aus der Unluſt über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde ſich zu rächen zuſammengeſetzt iſt. Dieſe Vorſtellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe miteinander, und bringen ganz entgegengeſetzte Bewegungen hervor, nachdem bald dieſe bald jene die Oberhand gewinnet. Bald ergießt ſich das Blut in die äuſſere Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor, und werden feuerig, das Ange-

ſicht roth, er ſtampft mit den Füſſen, ſchlägt um ſich, und tobt wie ein Raſender; dieſes ſind die Kennzeichen der herrſchenden Begierde, ſich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verliſcht, und ſie ſinken tief in ihre Hölen, das Angeſicht erblaſſet, und die äuſſere Glieder hängen kraftlos zur Erden; dieſes ſind die untrüglichſten Kennzeichen der herrſchenden Unluſt über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat dieſen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortrefflich geſchildert:

Jetzo muß er entweder ohnmächtig niederſinken,
Oder ſein ſtarrendes Blut muß auf einmal feuriger werden,
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub ſich, und wurde
Feuriger, und goß ſich vom hoch aufſchwellendem Herzen
In die Minen empor — — — —
Und er ſprang auf, und trat hoch aus ſeiner Reih' und ergrimmte.

Iſt nun der Zorn nicht ohne die Begierde, ſich zu rächen; ſo wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Affekts die Rache wie ſeine Glückſeligkeit liebet, ſich mit Vergnügen an dieſer Vorſtellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft ſchwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört alſo zu den vermiſchten Empfindungen, und daher kömmt der gewaltſame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demſelben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfaſſen können, erregt gleichfalls eine vermiſchte Empfindung von Luſt und Unluſt, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Dieſe Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten, oder unausgedehnten, in einer ſtetigen, oder unſtetigen Größe beſtehen; die Empfindung iſt in allen dieſen Fällen die nehmliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können,

wer

wer kann dieſe ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Dieſe Empfindung iſt von Luſt und Unluſt zuſammengeſetzt. Die Größe des Gegenſtandes gewähret uns Luſt, aber unſer Unvermögen, ſeine Grenzen zu umfaſſen, vermiſcht dieſe Luſt mit einiger Bitterkeit, die ſie deſto reizender machet. Doch iſt dieſer Unterſchied zu bemerken. Wenn der große Gegenſtand uns bey ſeiner Unermeßlichkeit, keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die ſtille See, oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenſtänden unterbrochen wird; ſo verwandelt ſich der Schwindel zuletzt in eine Art von Eckel über die Einförmigkeit des Gegenſtandes, die Unluſt überwiegt, und wir müſſen den verwirrten Blick von dem Gegenſtande abwenden. Dieſes iſt der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung beſtätigt es zur Gnüge. Hingegen iſt die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Größe eines bewundernswürdigen Genies, die Größe erhabener Tugenden, ſo mannigfaltig als groß, ſo vollkommen, als mannigfaltig, und die Unluſt,

die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für seelige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermeßliche Vollkommenheit Gottes gedenken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück. Aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Mißvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung, wagen wir den zweyten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Eckel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung, und wir wären glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttliche Vollkommenheiten zu begreifen, seyn könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch

in

in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist: so kann man wohl sicher schließen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch giebt es noch weit weniger ein reines Mißvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Mißvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimärische Begriff, den man sich von den unvollkommensten Wesen machet, muß einiges Vergnügen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr, um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniß ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Kontrast lächerlich, und schämet sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böſe, das in der Natur anzutreffen iſt, das ſich nur gedenken läßt, muß mit etwas Gutem vermiſcht ſeyn. Das vollkommenſte Böſe würde ein Weſen ſeyn, dem nichts als verneinende Merkmale zukommen, ein wahres Unding! Wenn nun, wie im Vorhergehenden ausgeführt worden, die bejahenden Merkmale eines Dinges, wenn ſie anſchauend erkannt werden, allezeit Luſt erregen; ſo kann die Vorſtellung keines Weſens, auch in Beziehung auf den Gegenſtand betrachtet, blos unangenehm ſeyn. Die ſachlichen Beſtimmungen, ohne welche kein Weſen denkbar iſt, unterlaſſen niemals einen verhältnißmäßigen Grad der Behaglichkeit zu erregen, wodurch die Vorſtellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zuſammengeſetzter wird. Die poſitiven Beſtimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenſtand, und auf das denkende Subjekt, davon zu Anfange dieſer Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen Beſtimmungen hingegen erregen Mißfallen in Beziehung auf den Gegenſtand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der ſie anſchauend

erken-

erkennet, und mißbilliget. Alle dieſe Betrachtungen müſſen mit einander verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme, oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermiſcht und in einander verſchlungen ſind die einfachſten Empfindungen, die uns die Gegenſtände der Natur gewähren, und um wie vielmehr müſſen ſie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe ſiehet, die mit jeder Vorſtellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge, ſowohl als durch die äuſſerliche, durch Raum und Zeit, Wirkung und Urſache, Aehnlichkeit und Gegenſatz, auf eine unausſprechlich mannigfaltige Weiſe verbunden ſind!

Als ich die Briefe über die Empfindungen ſchrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermiſchten Empfindungen einen leichten Begriff; allein ich ſahe die erſtaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derſelben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, das vortreffliche engliſche Werk vom Erhabenen und Schönen zu leſen. Der Verfaſſer deſſelben iſt ein

großer Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben ſo gründlich, als ſcharfſinnig ſind; allein ſo oft es darauf ankömmt, dieſe Beobachtungen aus der Natur unſerer Seele zu erklären, ſo zeigt ſich ſeine Schwäche. Man ſiehet, daß ihm die Seelenlehre der deutſchen Weltweiſen unbekannt geweſen, und die bloße Erfahrung war nicht hinreichend, ihm dieſe tiefſinnige Lehren im Zuſammenhange ſehen zu laſſen. Er ſahe den Grundſatz, daß die anſchauende Erkenntniß der Vollkommenheit Luſt gewährt, für eine bloße Hypotheſe an, und die mindeſte Erfahrung, die der Hypotheſe zu widerſprechen ſchien, war ihm Grundes genug, ſie zu verwerfen. Wer aber überzeugt iſt, daß dieſes Grundgeſetz der Empfindungen keine Hypotheſe, ſondern eine ausgemachte, und unumſtößliche Wahrheit ſey, der läßt ſich keine Erfahrung irren, ſie mag noch ſo ſehr das Gegentheil darzuthun ſcheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwiſchen Vernunft und Erfahrung die allergenaueſte Verwandſchaft, die oft nur ſchwer zu finden, aber doch allezeit vorhanden iſt. Ich ſchmeichele mich keines-

nesweges hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen, viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uebersetzung des englischen Werks nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllete!

Bey der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen, und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser des Versuchs über die moralische Weltweisheit (*) hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Pro-

dukt

(*) Essai de Philosophie morale.

dukt der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihre Dauer, nennet er das Moment der Glückſeligkeit, und die Summe dieſer Momente, die Glückſeligkeit des Menſchen. Von dieſer Summe ziehet er die Summe der Momente der unangenehmen Empfindungen ab, u. ſ. w. Ich habe jetzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem dieſe Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, ſo kann nichts unüberlegter ſeyn, als dieſer Einfall. Zwo Vorausſetzungen, ohne welche der Einfall nicht Statt findet, ſind beide ſo wohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erſtlich annehmen, daß unſere Empfindungen entweder reine Luſt, oder reine Unluſt ſeyen, und zweytens, daß jede Unluſt die Summe der Glückſeligkeit ſchlechterdinges vermindere. Wird es noch nöthig ſeyn, dieſe Chimären zu widerlegen?

Einige von dieſen Weltweiſen, die ſich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verſtehen wollen, haben den Einfall gebilliget, daß in der Welt mehr Unglück als Glück ſeyn müſſe, weil man mehr weinen, als lachen höret. — Dieſen

Gedan-

Gedanken im Ernſte zu behaupten, muß man in ſeinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es iſt falſch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben ſo falſch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes ſey. Dieſe beiden Bewegungen ſcheinen ſich dem Anblicke nach, ſchnur ſtracks entgegen geſetzt zu ſeyn, und gleichwohl ſind ſie in der Natur vollkommen einerley Urſprungs, ſo wie das Schwarze und Weiße einander entgegen geſetzt zu ſeyn ſcheinen, und in der Natur ſehr nahe verwandt ſind. Dieſes iſt bey allen Phänomenen ſehr gewöhnlich, und da die Gemüthsbewegungen Phänomene ſind; ſo muß man ſich nicht wundern, wenn bey ihnen eben ſo wenig der Schluß von der Erſcheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen iſt eine vermiſchte Empfindung von Luſt und Unluſt, und entſpringet aus der anſchauenden Erkenntniß des Kontraſts zwiſchen einer Vollkommenheit, und Unvollkommenheit, die uns beide ſehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden ſelbſt gründet ſich auf den Kontraſt zwiſchen

den

den moraliſchen Vollkommenheiten, und phyſiſchen Unvollkommenheiten einer Perſon. Daher weinen wir, wenn wir jetzt glücklich ſind, und uns an unſer voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieſes ſind Freudenthränen; oder wenn wir unglücklich ſind, und uns des vorigen Glückes erinnern, welches eigentlich die Thränen ſind, die unſere Weltweiſen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falſch! Wenn die Unluſt über das gegenwärtige Unglück ſo groß und ſo lebhaft iſt, daß ſie in der Seele herrſchet, und alle Nebenbegriffe unterdrückt; ſo ſind unſere Augen trocken, wir ſtehen mit verſteinerten Blicken da, und können nicht weinen. (*) Alsdenn erſt, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unſer gegenwärtiges Unglück mit vergangenen Glücke vergleichen können; ſo werden wir wehmüthig, das Herz wird leichter, und das ſtarre Auge erweicht zu wollüſtigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer ſind, als die reizend-

(*) Quin ipſa tanti pervicax clades mali
Siccavit oculos: quodque *in extremis ſolet*,
Periere lachrimæ. An. Sen. Oed. Act. I.

tzendſte Sinnenluſt. Braucht es mehr, um zu beweiſen, daß das Weinen eine aus Luſt und Unluſt vermiſchte Empfindung ſey, und daß man alsdenn nicht allemal unglücklich iſt, wenn man es kann zu Thränen kommen laſſen?

Eben ſo wenig iſt das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet ſich vielmehr, ſowohl als das Weinen, auf einen Kontraſt zwiſchen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieſer Kontraſt von keiner Wichtigkeit ſeyn, und uns nicht ſehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich ſeyn ſoll. Die Thorheiten der Menſchen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr ſind, machen ſie blos lächerlich. Man nennet einen ſolchen Kontraſt eine Ungereimtheit, und ſagt daher, ein jedes Lächerliche ſetze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinſtimmung zwiſchen Mittel und Abſicht, Urſache und Wirkung, zwiſchen dem Charakter eines Menſchen, und ſeinem Betragen, zwiſchen den Gedanken und der Art, wie ſie ausgedruckt werden; überhaupt ein jeder Gegenſatz des Großen,

Ehr-

Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, deſſen Folgen uns in keine Verlegenheit ſetzen, iſt lächerlich. Jener Weltweiſe, der in dem prächtigen ägyptiſchen Tempel die erhabene Gottheit ſuchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieſes ſtolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der erſten Bewegung haben lachen müſſen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieſer viehiſchen Unwiſſenheit bedacht haben, und ſodann wird ihm der Gegenſtand mehr abſcheulich, als lächerlich geweſen ſeyn. Der Zuſchauer lacht über die Tücke des Tartüffes, ſowohl als über die Einfalt des Orgons, ſo lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu ſeyn ſcheinen. So bald man aber den Betrüger in ſeinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr ſiehet; ſo verwandelt ſich die lachende Laune in Abſcheu und Mitleiden. — Derſelbe Umſtand kann dieſem lächerlich ſcheinen, und jenen betrüben, nachdem ſie an dem Schickſale deſſen, den es betrifft, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unſerer Freunde ſind

uns

uns gemeiniglich verdrießlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beym Anblick des Unermeßlichgrossen. Der Weltweise, der über die Thorheit der Menschen geweinet, war vielleicht glückseliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falsche Begriffe von dem Maaße der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung; statt daß man ihn weiter zurückführen, und entweder mit dem Stoicker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen, in dem ursprünglichen Triebe

zur Vollkommenheit ſuchen ſollte. Freylich iſt jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer ſeeligen Empfindung verknüpft, die ſüßer iſt, als alle ſinnliche Wolluſt. In der ausübenden Sittenlehre kann man alſo den Grundſatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und ſo gar vermittelſt deſſelben bey einem Menſchen die Liebe zur Tugend erregen, indem man ſein Gefühl ſchärft, und der höhern Wolluſt fähig macht, die er nirgend anders, als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen, allwo kein falſcher Grundſatz, ohne falſche Folgen ſeyn kann. Unſere Weltweiſen beweiſen unumſtößlich, und ich habe ſolches auch in den Briefen über die Empfindungen dargethan, daß die Kraft unſerer Seele, eines jeden Geiſtes überhaupt, urſprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet ſey, und daß die Wahl eines freyen Geiſtes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige iſt, was mit der Natur eines freyen Weſens übereinkömmt; ſo iſt es einerley, ob man das höchſte

Gut,

Gut, das primum naturale, wohin alle unſere Wünſche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinſtimmung mit unſerer Natur ſetzen will; nur hat man ſich, um allem Mißverſtändniſſe vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieſer Uebereinſtimmung mit der Natur verſtehet.

Was die angenehme Empfindung betrifft; ſo iſt ſie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich iſt; allein ſie läßt ſich zergliedern, und in dem urſprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflöſen. Die angenehme Empfindung iſt in der Seele nichts anders, als das klare, aber undeutliche Anſchauen der Vollkommenheit, und in ſo weit ſie von einer ſinnlichen Luſt, von einer Behaglichkeit des Leibes, oder harmoniſchen Spannung der Nervenfäſerchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines ſinnlichen, aber undeutlichen Anſchauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieſes, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, auſſer Zweifel geſetzt. Daraus folgt nun

zur Vollkommenheit ſuchen ſollte. Freylich iſt je
gute That, jede tugendhafte Handlung mit ein
ſeeliuen Empfindung verknüpft, die ſüßer iſt, a
alle ſinnliche Wolluſt. In der ausübenden Si
tenlehre kann man alſo den Grundſatz von der a
genehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, u
ſo gar vermittelſt deſſelben bey einem Menſche
die Liebe zur Tugend erregen, indem man je
Gefuhl ſchärft, und der höhern Wolluſt fähi
macht, die er nirgend anders, als in der Ausuhu
des Guten findet. Aber in die Theorie muß m
ihn nicht hinübertragen, allwo kein falſcher G
ſatz, ohne falſche Folgen ſeyn kann. Unſre
weiſen beweiſen unumſtößlich, und ich hab
auch in den Briefen über die Empfindu
dargethan, daß die Kraft unſerer Se
jeden Geiſtes überhaupt, urſprünglich auf
und Vollkommene gerichtet ſey, und daß
eines freyen Geiſtes unmöglich einen and
chenden Grund haben könne, als die Vo
heit. Da nun die Vollkommen
iſt, was mit der Natur
einkömmt; ſo iſt es

dieſen Einfall billiget. Wie?
…n Freund eigennützig, wenn ich
… als das meinige betrachte, wenn
… das ihm wiederfährt, mit ſolchen
…, als wenn es mir ſelbſt wieder-
…ndele ich eigenſüchtig gegen mein Vater-
…n ich ſeinen Wohlſtand als einen Theil
…ſeligkeit betrachte, und in ſeiner
…mmenheit, die meinige zu befördern ſu-
— Oder glaubt man, der Grundſatz der
…mmenheit erlaube mir, mich in meinem
… Bezirk einzuſchlieſſen, und alles umher
… traurige Wüſteney zu verwandeln, wenn
…r meine eigene Vollkommenheit befördere?
… Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in
…r ſich ein denkendes Weſen iſoliren könnte;
… als könnte ein denkendes Geſchöpf, das ſich
…ller Verbindung reißt, und in ſich ſelbſt ein-
…ßt, auch in ſich ſelbſt vollkommen, in ſich ſelbſt
…ſelig ſeyn! Als wenn das Wohl meiner Neben-
…ſchöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles,
…s um mich iſt, ſo viel ich kann und vermag,
…ommener machen, als wenn die Fertigkeit in

ganz unwiderlegbar, daß alles zuletzt auf den urſprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man ſchmeichelt ſich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu ſeyn, wenn man nicht bis zu ihrem Weſen hinaufgeſtiegen iſt. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung in dem Weſen eines Geiſtes unmittelbar gegründet iſt; ſo muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung, der höchſte Grund aller freyen Handlungen, das heißt, das höchſte Gut genennet werden.

* Die keinen philoſophiſchen Grundſatz gern unangefochten laſſen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf ſolche Weiſe den Menſchen zu einem eigennützigen Geſchöpfe, indem wir alles auf ihn ſelbſt und ſeine Vollkommenheit zurückweiſen. Ein Vernünftiger lacht nur über dieſen Vorwurf. Es iſt die nehmliche Grille einiger Schwärmer, die ſich ein Gewiſſen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil ſie das höchſte Weſen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wiſſen, was Liebe, noch was Eigennutz

nutz iſt, wenn man dieſen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich ſein Wohlſeyn als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm wiederfährt, mit ſolchen Augen anſehe, als wenn es mir ſelbſt wiederführe? Handele ich eigenſüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich ſeinen Wohlſtand als einen Theil meiner Glückſeligkeit betrachte, und in ſeiner Vollkommenheit, die meinige zu befördern ſuche? — Oder glaubt man, der Grundſatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirk einzuſchlieſſen, und alles umher in eine traurige Wüſteney zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher ſich ein denkendes Weſen iſoliren könnte; Oder als könnte ein denkendes Geſchöpf, das ſich aus aller Verbindung reißt, und in ſich ſelbſt einſchließt, auch in ſich ſelbſt vollkommen, in ſich ſelbſt glücklich ſeyn! Als wenn das Wohl meiner Nebengeſchöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich iſt, ſo viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in

der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freyheit und Tugend beschützen, nicht die seeligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht bestehet ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheileten, wie die Wärme bey verloschener Flamme sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genießt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundſchaft, ohne die mildthätige Vervielfältigung ſeiner ſelbſt beſtehen. Die Liebe iſt eine Bereitwilligkeit, ſich an eines andern Glückſeligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begriffe der Glückſeligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöſet, den Fortſchritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unſerer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt, den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unſere eigene Verſchlimmerung, zu betrachten. Bey der allgemeinen Menſchenliebe findet dieſes in einem geringern Grade Statt; allein bey der Freundſchaft wächſt dieſe Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unſeres Freundes zu ſetzen, und alles, was ihn betrift, ſo zu fühlen, als wenn es uns ſelbſt beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beym Philoſtratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meiſten Gefahr verknüpft geweſen? — Die ich für meine Freunde unternommen, ſprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, ſind dir am leichteſten angekommen? Eben dieſelben, verſetzte Achilles. Jener fragt weiter:

welche Wunde hat die dir heftigſten Schmerzen verurſachet? — Die mir Hektor beygebracht, war Achilles Antwort. Hektor! erwiederte Ajax, ſo viel ich weis, hat dir dieſer niemals eine Wunde beygebracht. O ja! ſprach Achilles, die allertödlichſte; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundſatz der Vollkommenheit das gegenſeitige Intereſſe moraliſcher Weſen aufheben, oder nur im geringſten ſchwächen ſollte; er iſt vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieſer Verbrüderung der Geiſter, wenn man mir dieſen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinſames Intereſſe dergeſtalt in einander verſchlinget, daß ſie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloſes Ding vollkommer werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geiſter ein Element der Glückſeligkeit hervorgebracht würde, und dieſes Element vervielfältiget ſich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet ſich ſelbſt, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Weſen eines Geiſtes im Denken und Wollen beſtehet;

ſtehet; ſo muß er ſelbſt deſto vollkommener werden, je vollkommener ſeine Begriffe und die Gegenſtände ſind, die er ſich vorſtellet, und ſeine Glückſeligkeit wächſt mit der Menge und Größe der Vollkommenheit, die er durch ſeinen freyen Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weiſen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Abſicht im allerhöchſten Grade erreicht, nach welcher die menſchliche Politik ringet, daß nehmlich jedes Mitglied das gemeinſame Beſte befördere, indem es an ſeinem eigenen Wohlſeyn arbeitet; denn kein verſtändiges Weſen kann ſeine wahre Glückſeligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden, ſo genau, ſo unzertrennlich hänget in dem Staate Gottes das beſondere und allgemeine Intereſſe zuſammen.

Und die Rebellen in dieſem Staate können dem Schickſale nicht entgehen, das ihnen in der menſchlichen Regierung allezeit zu wünſchen wäre. Indem ſie durch ein übelverſtandenes Intereſſe ihr eigenſüchtiges Weſen vom Ganzen ablöſen, und die Bande der allgemeinen Verwandſchaft ihrer Seits trennen, ſo werden ſie Zerſtörer ihrer

eigenen Glückſeligkeit, und auf dieſer moraliſchen Trennung erfolget der moraliſche Tod. Man betrachte den Zuſtand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufſteigen können!

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Flut! Laß Ordnung ſterben,
Und dieſe Welt nicht länger eine Bühne ſeyn,
Wo Zwietracht ihre Roll ſo ſchleppend ſpielt;
Ein Geiſt des erſtgebornen Kains herrſche
In aller Buſem, ſporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grauſen Auftritts,
Begrabe Finſterniß die letzten Leichen! (*)

Und gleichwohl iſt der Elende, der ſich ſelbſt alles iſt, auf dem Wege zu dieſer entſetzlichen Verwünſchung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen ſtrebt, das Vermögen ſich völlig abzuſondern; ſo wird er alle Flüche des raſenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me ſurpite morti!

Wer

(*) Shakeſpear.

Wer ſiehet aber nicht, daß dieſer Haß gegen alle Kreaturen, ſo wenig als der Selbſthaß, mit dem wahren Geiſte der Vollkommenheit beſtehen könne? Dieſes allgemeine Geſetz, dieſe Nerve der Glückſeligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Roſe, regt ſich im Wurme, und denket, will, und fühlt ſich ſeelig im Menſchen. In der Vollkommenheit beſtehet das Weſen Gottes; ſie iſt der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unſerer Begierden und Wünſche, die Richtſchnur unſeres Thuns und Laſſens; ſie iſt der höchſte Grundſatz in der Sittenlehre, in der Politick, und in den Künſten und Wiſſenſchaften des Vergnügens. Sie iſt die Sonne in dem Syſteme der Wiſſenſchaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erſcheinung ein beſonderes Principium aufzuſuchen pflegte, glaubte man auch die moraliſchen Erſcheinungen, die ſich ſo oft widerſprechen, nicht anders

zur Vollkommenheit ſuchen ſollte. Freylich iſt jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer ſeeligen Empfindung verknüpft, die ſüßer iſt, als alle ſinnliche Wolluſt. In der ausübenden Sittenlehre kann man alſo den Grundſatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und ſo gar vermittelſt deſſelben bey einem Menſchen die Liebe zur Tugend erregen, indem man ſein Gefühl ſchärft, und der höhern Wolluſt fähig macht, die er nirgend anders, als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen, allwo kein falſcher Grundſatz, ohne falſche Folgen ſeyn kann. Unſere Weltweiſen beweiſen unumſtößlich, und ich habe ſolches auch in den Briefen über die Empfindungen dargethan, daß die Kraft unſerer Seele, eines jeden Geiſtes überhaupt, urſprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet ſey, und daß die Wahl eines freyen Geiſtes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das einzige iſt, was mit der Natur eines freyen Weſens übereinkömmt; ſo iſt es einerley, ob man das höchſte

Gut,

Gut, das primum naturale, wohin alle unſere Wünſche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinſtimmung mit unſerer Natur ſetzen will; nur hat man ſich, um allem Mißverſtändniſſe vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieſer Uebereinſtimmung mit der Natur verſtehet.

Was die angenehme Empfindung betrifft; ſo iſt ſie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich iſt; allein ſie läßt ſich zergliedern, und in dem urſprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflöſen. Die angenehme Empfindung iſt in der Seele nichts anders, als das klare, aber undeutliche Anſchauen der Vollkommenheit, und in ſo weit ſie von einer ſinnlichen Luſt, von einer Behaglichkeit des Leibes, oder harmoniſchen Spannung der Nervenfäſerchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines ſinnlichen, aber undeutlichen Anſchauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieſes, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, auſſer Zweifel geſetzt. Daraus folgt nun

ganz unwiderlegbar, daß alles zuletzt auf den urſprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man ſchmeichelt ſich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu ſeyn, wenn man nicht bis zu ihrem Weſen hinaufgeſtiegen iſt. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung in dem Weſen eines Geiſtes unmittelbar gegründet iſt; ſo muß auch die Vollkommenheit und nicht die angenehme Empfindung, der höchſte Grund aller freyen Handlungen, das heißt, das höchſte Gut genennet werden.

* Die keinen philoſophiſchen Grundſatz gern unangefochten laſſen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf ſolche Weiſe den Menſchen zu einem eigennützigen Geſchöpfe, indem wir alles auf ihn ſelbſt und ſeine Vollkommenheit zurückweiſen. Ein Vernünftiger lacht nur über dieſen Vorwurf. Es iſt die nehmliche Grille einiger Schwärmer, die ſich ein Gewiſſen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil ſie das höchſte Weſen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wiſſen, was Liebe, noch was Eigennutz

nutz iſt, wenn man dieſen Einfall billiget. Wie? Liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich ſein Wohlſeyn als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm wiederfährt, mit ſolchen Augen anſehe, als wenn es mir ſelbſt wiederführe? Handele ich eigenſüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich ſeinen Wohlſtand als einen Theil meiner Glückſeligkeit betrachte, und in ſeiner Vollkommenheit, die meinige zu befördern ſuche? — Oder glaubt man, der Grundſatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirk einzuſchlieſſen, und alles umher in eine traurige Wüſteney zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher ſich ein denkendes Weſen iſoliren könnte; Oder als könnte ein denkendes Geſchöpf, das ſich aus aller Verbindung reißt, und in ſich ſelbſt einſchließt, auch in ſich ſelbſt vollkommen, in ſich ſelbſt glücklich ſeyn! Als wenn das Wohl meiner Nebengeſchöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich iſt, ſo viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in

der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freyheit und Tugend beschützen, nicht die seeligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh seyn könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht bestehet ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheileten, wie die Wärme bey verloschener Flamme sich schwächet, wenn sie in die umstehende Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift, und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung sich mitzutheilen, und das Gute, dessen man genießt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundſchaft, ohne die mildthätige Vervielfältigung ſeiner ſelbſt beſtehen. Die Liebe iſt eine Bereitwilligkeit, ſich an eines andern Glückſeligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begriffe der Glückſeligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöſet, den Fortſchritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unſerer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt, den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit, als unſere eigene Verſchlimmerung, zu betrachten. Bey der allgemeinen Menſchenliebe findet dieſes in einem geringern Grade Statt; allein bey der Freundſchaft wächſt dieſe Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unſeres Freundes zu ſetzen, und alles, was ihn betrift, ſo zu fühlen, als wenn es uns ſelbſt beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beym Philoſtratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meiſten Gefahr verknüpft geweſen? — Die ich für meine Freunde unternommen, ſprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, ſind dir am leichteſten angekommen? Eben dieſelben, verſetzte Achilles. Jener fragt weiter:

welche Wunde hat die dir heftigſten Schmerzen verurſachet? — Die mir Hektor beygebracht, war Achilles Antwort. Hektor! erwiederte Ajax, ſo viel ich weis, hat dir dieſer niemals eine Wunde beygebracht. O ja! ſprach Achilles, die allertödlichſte; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundſatz der Vollkommenheit das gegenſeitige Intereſſe moraliſcher Weſen aufheben, oder nur im geringſten ſchwächen ſollte; er iſt vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieſer Verbrüderung der Geiſter, wenn man mir dieſen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinſames Intereſſe dergeſtalt in einander verſchlinget, daß ſie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloſes Ding vollkommer werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geiſter ein Element der Glückſeligkeit hervorgebracht würde, und dieſes Element vervielfältiget ſich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet ſich ſelbſt, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Weſen eines Geiſtes im Denken und Wollen beſtehet;

ſtehet; ſo muß er ſelbſt deſto vollkommener werden, je vollkommener ſeine Begriffe und die Gegenſtände ſind, die er ſich vorſtellet, und ſeine Glückſeligkeit wächſt mit der Menge und Größe der Vollkommenheit, die er durch ſeinen freyen Willen hervorgebracht, oder befördert hat. In der weiſen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Abſicht im allerhöchſten Grade erreicht, nach welcher die menſchliche Politik ringet, daß nehmlich jedes Mitglied das gemeinſame Beſte befördere, indem es an ſeinem eigenen Wohlſeyn arbeitet; denn kein verſtändiges Weſen kann ſeine wahre Glückſeligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden, ſo genau, ſo unzertrennlich hänget in dem Staate Gottes das beſondere und allgemeine Intereſſe zuſammen.

Und die Rebellen in dieſem Staate können dem Schickſale nicht entgehen, das ihnen in der menſchlichen Regierung allezeit zu wünſchen wäre. Indem ſie durch ein übelverſtandenes Intereſſe ihr eigenſüchtiges Weſen vom Ganzen ablöſen, und die Bande der allgemeinen Verwandſchaft ihrer Seits trennen, ſo werden ſie Zerſtörer ihrer

eigenen Glückſeligkeit, und auf dieſer moraliſchen Trennung erfolget der moraliſche Tod. Man betrachte den Zuſtand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufſteigen können!

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Flut! Laß Ordnung ſterben,
Und dieſe Welt nicht länger eine Bühne ſeyn,
Wo Zwietracht ihre Roll ſo ſchleppend ſpielt;
Ein Geiſt des erſtgebornen Kains herrſche
In aller Buſem, ſporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grauſen Auftritts,
Begrabe Finſterniß die letzten Leichen! (*)

Und gleichwohl iſt der Elende, der ſich ſelbſt alles iſt, auf dem Wege zu dieſer entſetzlichen Verwünſchung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen ſtrebt, das Vermögen ſich völlig abzuſondern; ſo wird er alle Flüche des raſenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me ſurpite morti!

Wer

(*) Shakeſpear.

Wer ſiehet aber nicht, daß dieſer Haß gegen alle Kreaturen, ſo wenig als der Selbſthaß, mit dem wahren Geiſte der Vollkommenheit beſtehen könne? Dieſes allgemeine Geſetz, dieſe Nerve der Glückſeligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blühet in der Roſe, regt ſich im Wurme, und denket, will, und fühlt ſich ſeelig im Menſchen. In der Vollkommenheit beſtehet das Weſen Gottes; ſie iſt der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unſerer Begierden und Wünſche, die Richtſchnur unſeres Thuns und Laſſens; ſie iſt der höchſte Grundſatz in der Sittenlehre, in der Politick, und in den Künſten und Wiſſenſchaften des Vergnügens. Sie iſt die Sonne in dem Syſteme der Wiſſenſchaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erſcheinung ein beſonderes Principium aufzuſuchen pflegte, glaubte man auch die moraliſchen Erſcheinungen, die ſich ſo oft widerſprechen, nicht anders

anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwo Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizet. Diese mußten wie die beiden Götter des Zoroasters beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weis nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt; „Mein „König! jetzt bin ich völlig überzeugt, daß ich „zwo ganz verschiedene Seelen in mir habe. Diese „philosophische Lehre hat mich der arge Sophist, „die Liebe, gelehrt. Man kann unmöglich glauben, daß eine und eben dieselbe Seele zugleich

„gut

„gut und böſe, tugendſam und laſterhaft, und alſo „ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn ſollte. Nein! es „müſſen ihrer zwo ſeyn. Wenn die gute Seele „herrſchet, ſo handeln wir rechtſchaffen; herrſcht „aber die böſe, ſo handeln wir niederträchtig. „Dieſes habe ich erfahren. Als ich wider meine „Pflicht, das Gift der verbotenen Liebe einſaugte, „und im Begriffe war, Gewaltthätigkeiten aus„zuüben, da ſpielte die böſe Seele vollig den Mei„ſter in mir. Durch deinen Beyſtand, mein „König! iſt die gute Seele nun wieder empor ge„kommen. Ich bin nicht der vorige Menſch mehr. „Ich habe ganz andere Sinne, eine andere Ver„nunft, einen andern Willen. Ich bin frey, „und entferne mich gerne von dem Gegenſtande, „den ich vorhin ſchwerlicher als mein Leben ver„laſſen konnte.“

Dieſer arge Sophiſt hat den Araspes eine ſehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn dieſer Held hatte einige Zeit vorher wider Cyrus behauptet, der Wille wäre in Anſehung der Liebe und des Haſſes vollkommen frey, und wer den feſten Entſchluß gefaßt hat, nicht zu lieben, litte nicht die

geringſte

geringſte Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgehet, und ihr freundſchaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da dieſe ſinnreiche Erdichtung ſehr bequem iſt, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freyheit ins Licht zu ſetzen; ſo erlaube man mir einen Theil der Unterredung des Araspes mit dem Cyrus anzuführen. Cyrus wollte die ſchöne Gefangene nicht ſehen, deren Reizungen Araspes ſo ſehr erhob, und je beredter der junge Held war, die Neubegierde des Prinzen zu erregen, deſto weniger konnte er ihn bewegen, eine ſo auſerordentliche Schönheit zu betrachten. „Wie? (ſprach Araspes voller Verwunderung) „Sie nicht ſehen! da ihre Schönheit alles über„trifft, was du je geſehen haſt!

„Eben deswegen, verſetzte der Prinz, will ich „ihr ausweichen. Sollte ich mich den bloßen Be„richt von ihrer Schönheit ſo bezaubern laſſen, „daß ich der Begierde ſie zu ſehen, nachgeben „müßte; ſo würde mich vermuthlich ihr Anblick „noch mehr bezaubern. Ich müßte ſie alsdenn „öfter und öfter beſuchen, und endlich bliebe mir „keine Zeit mehr zu meinen nöthigſten Geſchäf-

„ten.

„ten. Das ſicherſte Mittel, ſich fürs Feuer zu „hüten, iſt die Entfernung.

„Du ſcherzeſt, mein Prinz! erwiederte Arag„pes. Ein ſchönes Geſicht hat ſo viel Gewalt „nicht, daß es den Willen ſelbſt beherrſchen, und „den Menſchen zwingen könnte, ſeine Pflichten „hintanzuſetzen. Die Liebe hat keinesweges die „Natur des Feuers; denn das Feuer verbrennet „alle verbrennliche Dinge ohne Unterſcheid, aber „die Liebe entzündet nur die, die entzündet ſeyn „wollen. Wir ſehen, daß wir in gewiſſen Fällen „die völlige Gewalt über unſere Neigungen haben, „und wenn wir ſie in gewiſſen Fällen haben; ſo müſ„ſen wir ſie in allen haben können. Wir wollen „uns in unſere Blutsfreunde und Verwandten nicht „verlieben, und wir thun es auch nicht. Die Geſetze „verbieten es uns. Würden dieſe Geſetze nicht ſo un„billig, als vergeblich ſeyn, wenn ſie uns eine Sache „vorſchrieben, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet, in „Anſehung welcher unſer Wille nicht frey iſt?

„Das folget nicht, antwortete Cyrus. Es „ſtehet zwar bey uns, ob wir anfangen wollen zu „lieben; aber ob wir aufhören wollen, ſtehet ſel-

„ten

„ten in unſerer Macht. Wir haben eine unmit-
„telbare Freyheit zu wollen, was uns gut dünkt,
„und wir Betrogene! glauben auch ſchlechterdings
„die Freyheit zu haben, das gut zu finden, was
„wir wollen. Nein, Araspes! von dieſer Seite
„iſt unſere Macht eingeſchränkt. Wir müſſen den
„erſten Eindruck fliehen, oder es iſt um unſere
„Freyheit geſchehen. Haſt du nicht Beyſpiele ge-
„ſehen, daß Leute bevor ſie liebten, ſehr viel auf
„ihre Freyheit hielten, und hernach gezwungen
„waren, kriechende Sklavendienſte zu thun? Ei-
„ſerne oder demantene Ketten hätten ſie nicht feſter
„binden können, als die Feſſel der Liebe.

„O ja! verſetzte Araspes. Solche Elende
„habe ich oft winſeln hören, die, wenn man ih-
„ren Klagen glaubet, in der That elende Leute,
„und ohne Hülfe verloren ſind. Du kannſt ſie
„eben ſo jämmerlich über das Leben ſelbſt klagen
„hören. Allein es ſtehen ihnen ſo viele Thüren
„offen, aus dieſem Leben zu kommen; und ſie ge-
„hen dennoch nicht, und bleiben lieber, wo ſie
„ſind. Eben ſo viele Wege haben ſie, ihrer ein-
„gebildeten Knechtſchaft zu entkommen, und ſie

„wollen

„wollen ſich lieber beklagen. Dieſe Knechte der „Liebe werden oft ſo ſchamlos, daß ſie, unter dem „Vorwande eines unwiderſtehlichen Zwanges, ſich eines andern Bette gelüſten laſſen. „Allein was thun die Geſetze? Werden ſie etwa „weniger als andere Räuber beſtraft, weil ſie „ihre Knechtſchaft und ihren ſchuldigen Gehorſam „gegen ihren Tyrannen vorſchützen? Oder du „ſelbſt, Cyrus! würdeſt du je aus dieſer Urſache „ein ſolches Verbrechen verzeihen! Nein, mein „Prinz! die Schönheit iſt auſſer Schuld; denn „es ſtehet keinesweges bey ihr, uns zu irgend einer „Unart zu zwingen. Die Wollüſtlinge zwingen „ſich ſelbſt, aus eigenem Trieb, und ſchieben die „Laſt auf die Liebe. Ein rechtſchaffener und tugendhafter Mann kann alles, was ſchön iſt, lieben und bewundern, ohne die Schranken des „Wohlſtandes und der Rechtſchaffenheit im geringſten zu überſchreiten. Was hat ein Mann „von deiner Tugend, o Cyrus! zu beſorgen? „Welche Verſuchung haſt du zu fürchten? — Du „ſieheſt, mein Prinz! ich bin noch vollkommen „bey mir ſelber, ob ich gleich die gefangene Für-

„ſtinn geſehen. Ich habe ſogar mit ihr geſprochen, „ich habe ihren Verſtand und ihr edles Betragen „ſo ſehr bewundert, als ihre Schönheit; aber „deswegen bin ich noch immer, wer ich war, und „du ſollſt mich allezeit meinen Pflichten ſo getreu „finden, als ich jemals geweſen.

„Gut, ſprach der König. Bleibe nur immer „dir ſelbſt gleich. Ich trage dir hiermit die Sorge „für dieſe vornehme Gefangene auf. Nimm ſie „in deinen Schutz, und laſſe ſie ihren harten „Stand ſo wenig empfinden, als möglich iſt. „Sie verdienet durch ihre Eigenſchaften eine groß„müthige Begegnung, und ihre Perſon kann uns „vielleicht in dieſem Kriege von großer Wichtig„keit ſeyn.“

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er beſuchte die unvergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieſer Geſchichte iſt bekannt. Die vortrefflichen Eigenſchaften dieſer beiden Perſonen, und ihr täglicher Umgang, machte ſie zu Freunden. Die Freundſchaft des Araspes verwandelte ſich nach und nach in die heftigſte Liebe, und

als die Tugendhafte eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, gieng er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken mußte. Der König ließ den Araspes vor sich kommen, und gieng mit ihm in ein Nebenzelt allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten seyn muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm, und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man siehet, daß Araspes die Lektion, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele, daß der praktische Wille, der Entschluß, der in Thaten

ausbricht, nicht ſchlechterdings von dem Urtheile der Verſtandes abhänge, und daß vielmehr etwas in der Seele ſeyn müſſe, welches in gewiſſen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den ſteifen Nacken des Weiſen ſelbſt in ſein Joch beugen könne. Dieſes Etwas hätte Araspes in der Seele ſelbſt aufſuchen, aber nicht zu einem beſondern Weſen, zu einer zweyten Seele, machen ſollen. Und wie fiel er darauf, es eine böſe Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe ſelbſt nach den nehmlichen Geſetzen wirke, und alſo unmöglich von einem andern Principium herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge ſagen; es gebe zwo Sonnen, eine brennet, und die andere erwärmet.

Plato ſuchte einen andern Ausweg aus dieſem Labyrinthe. Da er ſehr wohl einſah, daß wir das Böſe, niemals als Böſes, ſondern blos unter dem Scheine des Guten wollen können; ſo ſchloß er, daß der Grund des moraliſchen Uebels allezeit ein Mangel der Einſicht ſeyn müſſe. Die Leidenſchaften, ſpricht er, können uns nicht beſie-

beſiegen; denn ſie zwingen nicht ſondern überre-
den. Sie müſſen uns das, wozu ſie uns verfüh-
ren wollen, als gut einbilden, ſie müſſen unſere
Erkenntniß täuſchen, ehe ſie den Willen lenken
können. Er hebt ſo gar den Unterſchied zwiſchen
dem Guten und dem Angenehmen, dem Böſen und
dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zu-
weilen unangenehm und das Böſe angenehm
ſcheinet; ſo ſiehet man, ſeiner Meynung nach, blos
auf das Gegenwärtige. So bald man aber die
Zukunft mit in Erwegung ziehet; ſo muß das un-
angenehme Gute in der Folge deſto angenehmer,
und das angenehme Böſe in der Folge deſto unan-
genehmer werden. Man hat alſo, ſagt Plato,
viererley zu unterſcheiden; 1) das ſchlechterdings
Angenehme. 2) Das ſchlechterdings Unangenehme.
3) Das Angenehme, das in der Folge unangenehm,
und 4) das Unangenehme, das in der Folge ange-
nehm ſeyn wird. In Anſehung der erſten beiden
findet keine Verführung der Leidenſchaften Statt;
denn die allervernünftigſte Leidenſchaft kann das
ſchlechterdings Unangenehme nicht angenehm ma-
chen: blos in Anſehung der beiden letztern können

wir uns betriegen, wenn wir die gegenwärtige Luſt gegen die zukünftige Unluſt, oder die gegenwärtige Unluſt gegen die zukünftige Luſt falſch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieſer irrigen Berechnung liegt alſo der Grund alles moraliſchen Uebels, und ein jeder Schuldfehler ſetzet einen Erkenntnißfehler zum voraus. Plato ſchließet hieraus, daß die Tugend eine Wiſſenſchaft ſey, und wie andere Wiſſenſchaften erlernet werden könne.

Auf dieſe Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterſchiede zwiſchen der ſpekulativen und pragmatiſchen Erkenntniß gebauet. Eine jede Einſicht, die in das Begehrungsvermögen übergehet, und eine Begierde, oder Verabſcheuung wirket, nennet man eine wirkſame, oder pragmatiſche Erkenntniß; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine unwirkſame, oder ſpekulative Erkenntniß genannt. Die wirkſame Erkenntniß iſt eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn ſie keinen Widerſtand findet, ihre beſtimmte Wirkung unfehlbar hervorbringet. Wenn

entge-

entgegengeſetzte Triebfedern der Seele mit einander ſtreiten, und ſich einander das Gleichgewicht hal-ten, ſo verlieren ſie beiderſeits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zuſtand der Gleichgültig-keit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, ſo neiget ſich die Seele auf die Seite der Uebermacht, und vollbringet, oder un-terläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieſelbe mächtiger in ſie gewirkt haben. Man nennet die Kraft der Erkenntniß, die wirk-lich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanick, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerſtand in ihrer Thätigkeit gehemmet wird, nennet man eine todte Kraft. Alles dieſes kann von ſelbſt, vermöge der Natur unſerer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß ſich die Seele nothwendig dieſer gegen-ſeitigen Berechnung bewußt ſeyn müßte. Sie fühlet einen Trieb etwas zu thun, oder zu laſſen, ſie fühlet auch den Widerſtand der entgegengeſetz-ten Begierden und Verabſcheuungen, und ent-ſchließt ſich das zu thun, wozu ſie den mächtigſten Reiz verſpühret. Wenn aber die wirkſame Ur-

kenntniß deutlich iſt; ſo werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen, Bewegungsgründe genennet. Dieſe Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht ſelten ſowohl mit entgegengeſetzten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennet haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele, die Bewegungsgründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und ſich nach dem Reſultat dieſer Vergleichung zu entſchließen, wird die Freyheit genannt.

Dieſe Unterſcheidungen geben uns einiges Licht; allein ſie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine wirkſame und auch eine unwirkſame Erkenntniß? Gut! Woher kömmt es aber, daß die deutliche Einſicht der Vernunft mehrentheils ſo wirkſam nicht iſt, als die undeutliche Erkenntniß der Sinne? Warum ſind die Triebfedern ſo oft mächtiger, als die Bewegungsgründe? — Ferner, was thun die Fertigkeiten zur Sache? Wie kann eine ſpekulative Erkenntniß durch anhaltende Uebung pragmatiſcher, eine todte Kraft durch die Fertigkeit zu einer lebendigen Kraft werden?

Dieſen

Dieſen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr iſt. Ich werde ſuchen, die Gewalt der Triebfedern, vermittelſt einer Hypotheſe, mathematiſch zu beſtimmen, und aus dieſer genauern Beſtimmung eine Menge von pſychologiſchen Erſcheinungen zu erklären, die für viele Weltweiſen ein Stein des Anſtoßes geweſen ſind. Iſt meine Hypotheſe falſch; ſo kann ſie doch wenigſtens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine Vorſtellung oder Erkenntniß iſt wirkſam, in ſo weit ſie uns eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran iſt kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieſer Wirkſamkeit muß ſich verhalten; 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je größer eine Vollkommenheit iſt, deſto angenehmer iſt uns die anſchauende Erkenntniß derſelben, deſto mächtiger iſt auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unſerer Erkenntniß. Je deutlicher, gewiſſer, wahrer u. ſ. w. unſere Erkenntniß einer und eben derſelben Vollkommenheit iſt, deſto wirkſamer iſt die Begierde nach derſelben. Und ich

wage noch ein drittes Verhältniß hinzuzuſetzen; 3) wie die Geſchwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewiſſer Begriff darbietet, zu überdenken, deſto angenehmer iſt uns ihre anſchauende Erkenntniß, und deſto heftiger, die Begierde ſie zu genießen. Man könnte alſo nach dieſer Hypotheſe ſagen; die wirkende Kraft der Triebfedern verhält ſich zuſammengeſetzt, 1) wie die Quantität des Guten, darnach ſie ſtreben; 2) wie die Quantität unſerer Einſicht, und 3) umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieſes Guten erfodert wird. (*)

Läßt man dieſe Vorausſetzung gelten, ſo folget gar natürlich, daß öfters eine Vorſtellung minder deut-

(*) Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen, und das Verhältniß zuſammengeſetzter machen. Z. B. die Schwierigkeit, oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewiſſen Grad vermehret die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Ueberſteigt ſie dieſen Grad aber; ſo ſchlägt ſie das Verlangen nieder. Hier kommt vieles auf das Zutrauen zu unſern Kräften an, das nach dem Subjekte, nach Zeit und Umſtänden, Gelegenheit u. ſ. w. verſchieden iſt. Ferner, die Neuheit. So ſehr wir an dem Gewohnten kleben; ſo vermehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd iſt, unſer Verlangen. Allein es war hier meine Abſicht nicht, alle Glieder des Verhältniſſes abzuzählen, die in Be-

deutlich, minder gewiß, minder wahr seyn, und dennoch eine größere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken; nehmlich wenn sie entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affekten und die sinnliche Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. Avaspes konnte mit Recht, so wohl als Medea sagen: aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Die Seele, kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeugt

Berechnung kommen können: ich wollte nur die Wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgende Betrachtungen geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenkliche Glieder des Verhaltnisses in drey Klassen bringen. Sie beziehen sich entweder 1). auf den Gegenstand, oder 2) auf die Seele, oder 3) auf das Verhaltniß des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind also objektiv, subjektiv, oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein. Die objektiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subjektiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuß, den sich die Seele von diesem Gegenstande verspricht.

zeugt seyn, A sey gut, und sich dennoch zu B entschlies-
sen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht
so gewiß, aber doch eine größere Menge des Gu-
ten wahrnimmt, und in einer kurzen Zeit über-
denken kann. Geschiehet dieses, so ist die Quan-
tität der Triebfedern für B mächtiger, als die
Quantität der Bewegungsgründe für A, und B
erhält den Vorzug. Nun sind die Affekten nichts
anders, als undeutliche Vorstellungen vieles Gu-
ten, oder Bösen, die in dem Gemüthe zu glei-
cher Zeit entstehen; daher können die Affekten
auf zweyerley Weise die Vernunft besiegen, durch
die Menge des Guten oder Bösen, und durch die
Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht wer-
den kann. Die sinnliche Erkenntniß kann gleich-
falls mächtiger werden, als die Vernunft, 1) durch
die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen,
2) durch ihre beständige Gegenwart, (*) und 3)
durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns

alles

(*) Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgehen. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen, und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt, von dieser Ab-

alles das Gute vorſtellen, das in einer ſinnlichen Erkenntniß enthalten iſt. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit, oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem ſinnlichen Begriffe zukommen; ſie ſind auch unſerer Seele nicht beſtändig ſo gegenwärtig, und müſſen mit Weile überdacht werden. Daher können ſie bey aller ihrer Gewißheit eine geringere Wirkſamkeit in das Begehrungsvermögen äuſſern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geſchütz abgebrannt wird, ob er gleich ſchußfrey ſtehet, und auch vorher bedacht hat, daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer iſt vollkommen verſichert, daß das Pulver ſich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt, und gleichwohl weigert er ſich, dem Verſuche beyzuwohnen. Warum? Aus meiner Hypotheſe läßt ſich hiervon Rechenſchaft geben. Die Ueberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet ſich

Abweichung zurück, auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr iezt wichtig ſind. Hingegen iſt das Sinnliche, ohne die geringſte Anſtrengung, immer gegenwärtig, und reizet ohne Unterlaß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtſamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichſam abweſend iſt, zu überraſchen, und ſich ihrer zu bemeiſtern.

ſich auf einen Vernunftſchluß, die Furcht aber auf eine faſt anſchauende Erkenntniß. Der Vernunftſchluß iſt überzeugender, allein die anſchauende Erkenntniß iſt lebhafter und ſchneller; ſie äuſſert daher eine ſtärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen, und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entſetzt man ſich nicht mehr, wenn man öfter Geſchütz hat abfeuern ſehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil, die Kugel wird mich nicht treffen, eben ſo ſchnell entſtehet, als die Idee der Gefahr, die durch den entſetzlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verſchwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verurſachen, daß eine Handlung geſchwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden. Dieſer Satz iſt aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus pſychologiſchen Gründen erwieſen werden.

Eine Fertigkeit beſtehet in einem Vermögen eine gewiſſe Handlung ſo geſchwinde zu verrichten,

daß

daß wir uns nicht mehr alles deſſen bewußt blei-
ben, was wir dabey vornehmen. Nun wird zu
einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen
erfodert, mit welcher zuweilen in dem Körper
eine Reihe von willkührlichen Bewegungen über-
einſtimmet. Dieſe Reihe von Begriffen folgen
in unſrer Seele deſto ſchneller auf einander, je
genauer und feſter ſie mit einander verbunden ſind;
das heißt, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehun-
gen unſere Seele zwiſchen ihnen wahrnimmt. Denn
unſere Einbildungskraft iſt unaufhörlich beſchäfti-
get, von einem Begriffe auf den andern vermöge
der Aſſociation überzugehen. Je mehr Aehnlich-
keiten und Beziehungen wir alſo zwiſchen den Be-
griffen wahrnehmen, deſto leichter und ſchneller
muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf
den andern, und endlich die ganze Reihe durch-
laufen können.

Nun iſt die Gewohnheit eine öftere Wieder-
holung einer und eben derſelben Handlung. Die
Uebung iſt gleichfalls nichts anders, nur daß
bey der Uebung, die nehmliche Handlung mit
Fleiß und Abſicht wiederholt wird. So oft wir

eine

eine Verrichtung wiederholen; ſo oft müſſen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieſer Verrichtung gehören, und jedesmal werden dieſe Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorſtellen, deſto mehr Beziehungen und Verhältniſſe nehmen wir zwiſchen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorſtellungen, die wir öfter gehabt, weit ſchneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer ſo kurzen Zeit auf einander Folgen, daß ſich unſere Seele derſelben nicht mehr deutlich bewußt iſt. Wenn dieſes geſchiehet; ſo hat ſich unſere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift alſo gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es iſt wahr, hierdurch läßt ſich das noch nicht begreifen, was bey Entſtehung einer Fertigkeit in dem menſchlichen Körper vorgehet, wie es zugehe, daß auch unſere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieſes muß ich den Naturforſchern überlaſſen, die überhaupt noch nicht gehörig unterſucht haben,

was

was die Gewohnheit auf unſere Körper vermag. Es iſt mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unſerer Seele dabey vorgehet, Rechenſchaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewiſſen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben; ſo hindert der Mangel des Bewußtſeyns nicht, daß deswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken, und die ihnen zuſagende willkührliche Bewegungen hervorbringen ſollten. Denn wodurch hört das Bewußtſeyn auf? Durch die Geſchwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn alſo gleich durch den Mangel des Bewußtſeyns der Grad unſrer Erkenntniß verringert worden; ſo bleibt in dieſem Falle doch die Quantität der wirkenden Triebfedern einerley; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geſchwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von dem Grade der Erkenntniß abgehet. Dieſes gründet ſich abermals auf die Regeln des zuſammengeſetzten Verhältniſſes. Denn da nach unſerer Hypotheſe die Gewalt der wirkenden Triebfedern ſich verhält, wie der Grad des Guten,

darnach uns verlanget, wie der Grad unſerer Erkenntniß, und wie die Geſchwindigkeit; ſo muß die Quantität der Wirkung eben dieſelbe verbleiben, wenn die Geſchwindigkeit ſo viel zunimmt, als dem Grade unſerer Erkenntniß entzogen worden.

Es läßt ſich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfodert hatten. Was für eine Menge von willkührlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langſam und wohlbedächtlich gehen ſie Anfangs von ſtatten, und mit welcher Geſchwindigkeit folgen ſie, öfters uns ſelbſt unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darin erlangt haben? Der Klavierſpieler, der Anfangs jede Taſte betrachten muß, ehe er ſie anſchlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, daß er faſt ohne daran zu denken, die vortrefflichſte Muſik hören laſſen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftſetzer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchſtaben finden kann; nach anhalten-

haltender Uebung aber können wir der Geſchwindigkeit ſeiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er ſuchen will. Ich glaube, daß ſich alle dieſe Erſcheinungen, aus dem vorhergehenden vollkommen deutlich erklären laſſen. Wir haben geſehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entſtehet; wie das Bewußtſeyn alsdenn aufhöret; und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Dieſe Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn ſie keinen Widerſtand findet, die ihr zuſagende Bewegungen in den körperlichen Gliedmaßen hervor. Braucht es wohl mehr, um ſo wohl von den angeführten, als von tauſend andern wunderbaren Erſcheinungen Rechenſchaft zu geben?

Laßt uns dieſe Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, dahin ſie eigentlich gehören, und in welcher ſie, in der That, von fruchtbaren Folgen zu ſeyn ſcheinen. Schon die Alten haben unterſucht, ob die Tugend eine Wiſſenſchaft ſey, und erlernt werden könne; das heißt, ob die

Grundſätze der Sittenlehre hinreichen, einen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluß der Grundſätze auf die Handlungen ſo zuverläßig ſey, daß man von jenen auf dieſe, und von dieſen auf jene mit Gewißheit ſchließen könne. Die Erfahrung ſcheinet hierüber nichts Allgemeines auszuſagen. Manche haben große Gewalt über ihre Neigungen, und wiſſen ſie nach ihren Grundſätzen zu lenken. Man ſiehet ſie ihren Lebenswandel anders einrichten, ſo oft ſie Grundſätze verändern. Ueber andere hingegen vermögen die Neigungen ſchon weit mehr; allein ſie wiſſen durch Sophiſtereyen die Grundſätze nach ihren herrſchenden Neigungen zu wenden. Noch andere ſchwanken zwiſchen Neigungen und Grundſätzen, und leben gleichſam im Widerſpruche mit ſich ſelber. Sie haben Grundſätze, und leben als wenn ſie keine hätten, ſie

Sind theoretiſch klug, und praktiſch ſind ſie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man dieſe ſich zuwiderſprechenſcheinenden Erfahrungen zu vereinigen,

gen, und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsätze seyn müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen wirken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendung zu erleichtern.

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln, und alsdenn begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzählige Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehret uns das Sittlichgute kennen, und vermehret also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unsrer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wo-

durch die Wirkſamkeit des Sittlichguten in einem dreyfachen Verhältniſſe zunehmen muß.

Bey der Vermehrung der Bewegungsgründe kömmt es nicht nur auf die Menge, ſondern auch auf die Wichtigkeit derſelben an. Man lerne die wahre Würde des Menſchen kennen, und die Erhabenheit ſeiner ſittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein jeder habe vor ſich ſelbſt geziemende Achtung, ſagt ein alter Weltweiſer, ſo wird er deſto geneigter ſeyn, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächſte Weg zum ſittlichen Verderben iſt die Geringſchätzung der menſchlichen Natur. Sie zeigt ſich Anfangs unter der Geſtalt der Selbſterkenntniß, der Demuth; allein ſie iſt betrüglich, ſo bald ſie mehr auf das menſchliche Geſchlecht, als auf unſer Individuum, mehr auf das gehet, was wir Menſchliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdenn Menſchenhaß ſtatt der Selbſterkenntniß, Kleinmüthigkeit ſtatt der Demuth, ſchlägt die Kräfte des Gemüths zu ſehr nieder, und macht uns faſt gleichgültig gegen das Gute und Böſe. Man darf, mit wahrer Demuth im Herzen, auf

die

die Würde des Menſchen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, ſtolz ſeyn. Wir müſſen in unſern Augen etwas wichtiges, und unſer Thun und Laſſen von einiger Bedeutung ſeyn, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen ſollen. Man lerne eine jede Handlung des Menſchen, in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Geſetzgeber der Natur, und in ihrem Verhältniſſe zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne ſich, bey einer jeden Verrichtung, dieſe Betrachtungen vor Augen zu haben; ſo wird ein heilſamer Enthuſiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derſelben eine ſittliche Hoheit erlangen, wodurch ſein Einfluß und ſeine Wirkſamkeit in den Willen verſtärkt wird.

Will man die Bewegungsgründe zur Tugend ſchneller überdenken lernen, welches unſer zweytes Erforderniß war; ſo kann dieſes auf eine zweyfache Weiſe geſchehen, durch anhaltende Uebung, und durch Hülfe der anſchauenden Erkenntniß. Wir haben vorhin geſehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langſamſten

Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogene Grundsätze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bey wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen; so kömmt die Vernunft mehrentheils zu spat. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfodert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfodert, daher wirken sie weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freylich eine Wissenschaft, und kann erlernet werden; aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmäßige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seeligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es

mit

den Geſetzen der Natur, wie der Künſtler mit den Regeln ſeiner Kunſt machen. Er muß ſo lange mit der Uebung fortfahren, bis er ſich in währender Ausübung, ſeiner Regeln nicht mehr bewußt iſt (*), bis ſich ſeine Grundſätze in Neigungen verwandelt haben, und ſeine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu ſeyn ſcheinet. Alsdenn hat er die heroiſche Größe erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenſchaften hinweg iſt, und ohne Eitelkeit die bewunderswürdigſte Tugenden ausübt. Wer bey jeder guten Handlung ſeine Grundſätze im Munde führet, bey dem iſt die Tugend noch nicht zur zweyten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur ſittlichen Vollkommenheit.

Das zweyte Mittel zur Vermehrung der Geſchwindigkeit, war die anſchauende Erkenntniß. Wir erlangen dieſe, wenn wir die abgeſonderten Begriffe auf einzelne, beſtimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung derſelben aufmerkſam beobachten. Wie durch die-

(*) Siehe den 1ſten Theil S. 20.

ſen Kunſtgriff das Leben der Erkenntniß vermehret werde, iſt leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüſſe auf beſondere Fälle, überſehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichſam mit einem Blicke, die wir in der Abſonderung nur nach und nach überdenken konnten. Wir vermindern alſo die Zeit, die zum Ueberdenken des moraliſchen Schluſſes erfordert wird, wodurch abermals die Wirkſamkeit, das Leben der Erkenntniß, vermehrt werden muß.

Hier zeigt ſich der unſchätzbare Nutzen der ſchönen Wiſſenſchaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonſtration zu ſeichte ſind; ſondern ſo gar für den Weltweiſen ſelbſt, wenn er kein Mittel verſäumen will, die todte Erkenntniß der Vernunft zum wahren ſittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredſamkeit weis nicht nur eine größere Menge von Bewegungsgründen ans Licht zu bringen; ſondern ſie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht ſie in den bezaubernden Nektar, den die Göttinn Suada,

wenn

wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsätze in Beyspiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsätze selbst auszuüben, um dadurch die symbolische Erkenntniß in eine anschauende zu verwandeln; so helfen uns die Beyspiele anderer, die Folgen, den Nutzen, und den Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerey und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke misbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beyspielen, wodurch abermals die Erkenntniß belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feuerige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichteten Beyspiele sind in gewissen

Fällen den wahren, aus der Geſchichte entlehnten, Beyſpielen vorzuziehen, wie Leſſing in ſeinen Abhandlungen von der Fabel deutlich gewieſen hat.

So wenig aber der Tugendbegierige ſich mit der ſymboliſchen Erkenntniß begnügen kann, eben ſo wenig kann er durch den Weg der anſchauenden Erkenntniß allein zu ſeinem Ziele gelangen. Er wird nur überredet, nicht überzeugt; ſo kann ſie ihm auch die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propoſiti macht, und durch alle Widerwärtigkeiten von ſeinem Vorſatze abhalten läßt.

Sie iſt auch überdem trüglich, indem unſere Wahrheitskraft leicht verführt werden kann, wenn ſie ſich mit Beyſpielen ohne Beweiſe begnügt. Endlich kommen die Beyſpiele ſo leicht nicht ins Gedächtniß zurük, um ſo oft es nöthig iſt, in den Willen wirken zu können. Wenn unſere Seele von dem Beſondern auf das ähnliche Beſondere kommen will; ſo nimmt ſie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden beſondern Fälle nur in dem Allgemeinen übereinkommen; ſo findet

unſere

unſere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Beſondern aufs Allgemeine, und ſodenn vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beyſpiel ſeyn ſoll. Wer ſich alſo die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundſatz zurück zu führen, der wird am Ufer der Gefahr ſtehen bleiben, und zu den Beyſpielen, die ihn retten ſollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniß verbindet, giebt ſeinem praktiſchen Urtheile durch die Gewalt der Demonſtration den Charakter der Feſtigkeit. Die allgemeinen Grundſätze kommen bey jedem Vorfalle in das Gedächtniß zurück. Die Einbildungskraft ſchweift auf alle beſondere Fälle herum, in welchen wir dieſe allgemeinen Grundſätze ſelbſt angewandt, oder von andern haben anwenden ſehen. Je größer die Geſchwindigkeit iſt, mit welcher dieſes geſchiehet, deſto lebhafter wird unſere Erkenntniß. Die Wirkſamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feuerigen und ſtandhaften Entſchluß hervor, der die allerwütenſten Leidenſchaften im Zügel zu halten vermag; alsdenn

denn erreicht der Tugendhafte den wolkenfreyen Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. Nihil eſt tam difficile & arduum, quod non humana *mens* vincat, & in familiaritatem perducat *aſſidua meditatio;* nullique ſunt tam feri & ſui juris affectus, ut non *diſciplina* perdomentur. Senec. de Ira. L. II. C. XII.

II.

Ueber die

Hauptgrundsätze

der Schönen Künste

und

Wissenschaften.

Die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften ſind für den Virtuoſen eine Beſchäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweiſen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künſtlers empfindet, und der Kunſtrichter in Vernunftſchlüße auflöſet, liegen die tiefſten Geheimniſſe unſerer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit iſt zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da ſie eine Vorſchrift enthält, unter welchen Bedingungen ein ſchöner Gegenſtand die beſte Wirkung in unſer Gemüth thun kann; ſo muß ſie auf die Natur des menſchlichen Geiſtes zurückgeführt, und aus deſſen Eigenſchaften erklärt werden können. Wenn alſo der Weltweiſe die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt; ſo müſſen ſich ihm neue Ausſichten in der Seelenlehre aufthun, die er ſonſt durch Vernunftſchlüße und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menſchliche Seele iſt ſo

unerschöpflich als die Natur; das bloße Nachdenken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukömmt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu seyn. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftiget, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgehet. Man wird also die Erscheinungen, bey welchen die Triebfedern unsrer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern, und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten, und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bey welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bey den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherinn aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die spekulative Erkenntniß

der

der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zu thätiger Entschließung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreuet antreffen; und der Geist des Menschen hat sie in Werken der Kunst nach zu bilden und zu vervielfältigen gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unserer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns nach ihrem Belieben, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsere Leidenschaften erregen, und wiederum besänftigen (*), und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt seyn, lachen und wiederum Thränen vergießen läßt. Alle diese verschiedene

(*) Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsere Seele allezeit mit dem Hauptbegriffe verbinden. So erregen prächtige und majestatische Gebäude Ehrfurcht und Schauern. Lustschlosser laden zur Fröhlichkeit ein; landliche Häuser zu Ruhe und Unschuld; Einsiedeleyen zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmaal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

Wirkungen müſſen aus einer einzigen Quelle herfließen. Zwo verſchiedene Quellen der Bewegung würden unſere Seele zu einem zuſammengeſetzten Weſen machen, und wir ſind überzeugt, daß ſie einfach ſey.

Unſere Empfindungen werden jederzeit von einem beſtimmten Grade des Wohlgefallens, oder Mißfallens begleitet. Man kann ſich eben ſo wenig einen Geiſt ohne das Vermögen zu lieben und zu verabſcheuen, als ohne Vorſtellungskraft gedenken. Aus dieſem Grundvermögen zu lieben und zu verabſcheuen, müſſen ſich alle verſchiedene Grade und Abänderungen dieſes Wohlgefallens und Mißfallens, alle unſere Neigungen und Leidenſchaften erklären laſſen. Kann alſo den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften die Gewalt, unſere Leidenſchaften zu beherrſchen, nicht abgeſprochen werden; ſo müſſen ſie alle in dieſes Grundvermögen unſrer Seele auf verſchiedene Weiſe wirken, und die geheimſten Triebfedern deſſelben in Bewegung ſetzen können. Allein was haben die verſchiedenen Gegenſtände der Dichtkunſt, der Malerey, der Beredſamkeit und der Tanzkunſt, der

Muſik,

Muſik, Bildhauerkunſt und Baukunſt, was haben alle dieſe Werke der menſchlichen Erfindung gemein, dadurch ſie zu einem einzigen Endzwecke übereinſtimmen können?

Batteux, ein eben ſo einſichtsvoller Kenner und Beurtheiler der ſchönen Wiſſenſchaften, als angenehmer Schriftſteller, behauptet, nachdem es viele ſchon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur ſey das allgemeine Mittel, dadurch uns die ſchönen Künſte gefallen, und er glaubt aus dieſem einzigen Grundſatze alle beſondere Regeln der ſchönen Wiſſenſchaften und Künſte herleiten zu können. Alles wird unter ſeinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftſteller, wie Batteux, hat es nicht ſchwer werden können, bey dem unfruchtbarſten Grundſatze, die ſchönſten Gedanken und lehrreichſten Sätze anzubringen.

Wir wollen jetzt auf die Unzulänglichkeit dieſes Grundſatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von ſelbſt erhellen. Man gebe alſo bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Urſache ſey, warum uns die ſchönen Künſte gefallen.

Wird dieſe Antwort auch den Weltweiſen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur iſt das einzige Mittel zu gefallen. Es kann ſeyn! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchſte Künſtler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Dieſe urſprünglichere Naturgeſetze müſſen wir aufſuchen, die ſo wohl den allervollkommenſten Erfinder, als den Nachahmer verbinden, ſo bald ſie den Vorſatz haben, zu gefallen. Und wir müſſen ohne dieß zu dieſen unſere Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen, und die Gegenſtände unterſcheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — — Wir wiederholen alſo unſere Frage, und zwar etwas allgemeiner: was haben die Schönheiten der Natur und der Kunſt gemein, welche Beziehung haben ſie auf die menſchliche Seele, dadurch ſie ihr ſo wohlgefallen?

Man

Man verweiſe uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erſchaffe nicht mit jenem engliſchen Weltweiſen einen neuen Sinn für die Schönheit, den der Höchſte aus weiſen Abſichten, wie gleichſam durch einen Machtſpruch, in unſere Seele gelegt haben ſollte. Dieſes iſt der nächſte Weg, den Faden aller vernünftigen Unterſuchungen plötzlich abzuſchneiden, und das vollkommenſte Ganze, die Natur, gleichſam in Stückwerk zu verwandeln. Man muß das Syſtem der göttlichen Abſichten von dem Syſtem der wirkenden Urſachen unterſcheiden. Der vollkommenſte Werkmeiſter weiß die weiſeſten Abſichten auch durch die weiſeſten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vortrefflichſten Endzwecke gewählt; aber ſie hat ſie auch durch die allerweiſeſte Einrichtung der wirkenden Urſachen zur Wirklichkeit gebracht. Wenn alſo der allgütige Schöpfer es ſeinen Abſichten gemäß befunden, daß die Menſchen Wohlgefallen an der Schönheit haben ſollen; ſo wird er ihre Seele auch von ſolcher Beſchaffenheit haben ſeyn laſſen, daraus dieſes Wohlgefallen natürlich fließt, und ſich verſtändlich erklären läßt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unſerer Seele aus der Theorie bekannt iſt, näher zu unſerm Endzwecke. Verſchiedene hieher gehörige Materien ſind auch in den vorhergehenden Aufſätzen dergeſtalt ins Licht geſetzt worden, daß nichts mehr übrig iſt, als die Anwendung davon auf die ſchönen Künſte zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das ſie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begriff der Vollkommenheit, der Uebereinſtimmung, und des Unfehlerhaften, wird von unſerer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mißhelligen vorgezogen. Dieſes iſt der erſte Grad des Wohlgefallens und Mißfallens, welche wechſelweiſe alle unſere Vorſtellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieſes Grundſatzes aus der bloßen Erklärung eines Geiſtes bewieſen und die Erfahrung ſtimmt damit völlig überein.

Iſt nun die Erkenntniß dieſer Vollkommenheit ſinnlich; ſo wird ſie Schönheit genannt. Man nennet aber eine Erkenntniß ſinnlich, nicht blos wenn ſie von den äuſſern Sinnen empfunden wird; ſondern überhaupt, ſo oft wir von einem

Gegen-

Gegenstande eine groſse Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne ſie deutlich auseinander ſetzen zu können. Es iſt bereits bey einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum ſich weder deutliche, noch dunkele Vorſtellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit ſo mächtigem Reize auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verſtändliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriediget ihren urſprünglichen Trieb nach bündigen Vorſtellungen. Wenn ſie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung ſetzen ſoll, ſo muß ſie ſich in eine Schönheit verwandeln; die einzelne Begriffe der Mannigfaltigkeit müſſen ihre ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in deſto verklärterem Lichte hervorſtralen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen über die Empfindungen.

Es folget hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgeſtellt zu werden fähig iſt, auch einen Gegenſtand der Schönheit abgeben könne. Hieher gehören alle Vollkommen-

heiten der äuſſerlichen Formen, daß heißt, der Linien, Flächen und Körper und ihrer Bewegungen und Veränderungen, die Uebereinſtimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uebereinſtimmung, ihre Verſetzung und Verwandelung in andere Geſtalten, alle Fähigkeiten unſrer Seele, alle Geſchicklichkeiten unſers Körpers; und ſo gar die Vollkommenheiten unſeres äuſſern Zuſtandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer verſteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn ſie geſchickt ſind, auf eine in die Sinne fallende Weiſe vorgeſtellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unſerer Seele gefallen kann, nemlich die ſinnlich vollkommene Vorſtellung. Und da der Endzweck der ſchönen Künſte iſt, zu gefallen; ſo können wir folgenden Grundſatz als ungezweifelt vorausſetzen: Das Weſen der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften beſteht in einer künſtlichen ſinnlich-vollkommenen Vorſtellung; oder in einer

durch

durch die Kunſt vorgeſtellten ſinnlichen Vollkommenheit.

Dieſe Vorſtellung durch die Kunſt kann ſinnlich vollkommen ſeyn, wenn auch der Gegenſtand derſelben, in der Natur weder gut noch ſchön ſeyn würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung geſehen, daß das Böſe und Unvollkommene in dem Gegenſtande ſelbſt eine vermiſchte Empfindung errege, die auch etwas Angenehmes mit ſich führet, daß aber dieſer geringe Grad der Luſt von der Unluſt unterdrückt wird, und von empfindſamern Gemüthern, die gar leicht ſympathiſiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daſelbſt gezeigt, daß durch die künſtliche Vorſtellung das Unangenehme des Gegenſtandes gemildert, und das Angenehme gleichſam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunſt vermehren das Wohlgefallen, und ob ſie gleich eine Täuſchung hervorbringen, das heißt, die Sinne ſo lebhaft rühren, daß wir die Sache ſelbſt zu ſehen glauben; ſo bleiben doch allezeit noch viel Nebenumſtände zurück, die nicht zum Gebiete der Kunſt gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur

ſelbſt

selbst sehen. So oft also die Wercke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen; so wird dieses Vorbild selbst an und für sich so wohl unangenehm, als angenehm seyn, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabey zu bemerken seyn: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf, Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöhet, und durch die Täuschung der Sinne so lange sie währet, in eine süsse Entzückung verwandelt. Hingegen führet die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas Unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber selbst, als im Nachbilde zu sehen wünschen. — — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt.

Diese

Dieſe wird durch die Schönheiten der Kunſt erhöhet, und die ſinnliche Täuſchung wird auch hier angenehm, indem ſie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung verſichert. So bald aber dieſe Täuſchung das Objektive zu ſehr hebet, und unangenehm zu werden anfängt, kömmt ihr die wohlthätige Erinnerung zu ſtatten, daß wir das Urbild nicht ſelbſt vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrſchend wird, und ſich ganz der Seele bemeiſtert.

Laſſet uns dieſe zuſammengeſetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunſt erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln ſowohl für den Ausdruck, als für die Beſchaffenheit des kunſtmäßigen Gegenſtandes herleiten. Wenn die Werke der Kunſt ein Vorbild in der Natur haben; ſo muß der Ausdruck fürs erſte getreu ſeyn, das heißt, er muß uns alle Theile des Vorbildes ſo abbilden, wie wir ſie an ihm ſelbſt vermittelſt der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenſtandes, die mit allen ſeinen Theilen genau übereinſtimmt, wird eine **Nachahmung** genannt; daher iſt die Nachahmung

mung in dieſem Falle eine nothwendige Eigenſchaft der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung ſtimmen zu dem gemeinſchaftlichen Endzwecke überein, ein gewiſſes Urbild ähnlich vorzuſtellen; daher führet eine jede Nachahmung ſchon an und für ſich ſelbſt den Begriff einer Vollkommenheit mit ſich, und wenn unſere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, ſo iſt ſie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenſtände in einem ſtillen Waſſer, in einem dunkeln Zimmer, und die von feſten Körpern in Gips abgegoſſenen Figuren gefallen uns blos ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit iſt; ſo erregt ſie auch nur einen ſehr geringen Grad der Luſt, der öfters kaum merklich iſt, und nur, ſo zu ſagen, die Oberfläche unſerer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunſt die Vollkommenheit des Künſtlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunſt ſind ſichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten

des

des Künſtlers, die uns, ſo zu ſagen, ſeine ganze Seele anſchauend zu erkennen geben. Dieſe Vollkommenheit des Geiſtes erregt ein ungemein gröſſeres Vergnügen, als die bloße Aehnlichkeit, weil ſie würdiger und weit zuſammengeſetzter iſt, als jene. Sie iſt um ſo viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens über die Vollkommenheit lebloſer Dinge erhaben iſt, und auch zuſammengeſetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verſchiedene Geſchicklichkeiten der äuſſerlichen Gliedmaßen, zu einer ſchönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Roſe von Huyſum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieſer Königinn der Blumen vorſpiegelt; und die entzückendſte Landſchaft reizt uns in der Camera obſcura nicht ſo ſehr, als ſie durch den Pinſel eines großen Landſchaftmalers zu reizen im Stande iſt.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur ſelbſt wird durch die Rükſicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meiſters, der ſie hervorgebracht, bis zur Entzückung angeſpannt; und

wie

wie kalt muß das Vergnügen eines Gotteslängners dagegen seyn, der sich blos mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß. Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfodert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreuet, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm, oder unangenehm seyn. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also blos ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle

Erfor-

Erforderniſſe eines ſchönen Gegenſtandes vereinigen. Es wird alſo fürs erſte mannigfaltige Theile haben müſſen. Das Einerley, das Magere, das Unfruchtbare, iſt dem Geſchmacke unerträglich.

Die Theile müſſen ferner auf eine ſinnliche Art übereinſtimmen, ein Ganzes auszumachen; das heißt, die Ordnung und Regelmäßigkeit, die ſie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile, ſind ohne zureichenden Grund vielmehr ſo, als anders neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn ſie verſteckt iſt, und erſt durch Nachſinnen herausgebracht werden muß; ſo geräth unſere Seele gleichſam in Verwirrung. Sie ſchweifet ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da ſie ſich erholen, und das Ganze mit Muſe überdenken könnte. Eine verſteckte Ordnung iſt, in Anſehung unſrer Sinne, von einem völligen Mangel derſelben nicht zu unterſcheiden.

Das Ganze muß die beſtimmten Grenzen der Größe nicht überſchreiten. Unſere Sinne müſſen ſich weder in das Große noch in das Kleine ver-

lieren. Bey allzu kleinen Gegenſtänden vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bey allzu großen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenſtand der ſchönen Künſte muß ferner anſtändig, neu, außerordentlich, fruchtbar u. ſ. w. ſeyn; welches alles aus der Erklärung mit wenigen erwieſen werden kann.

Man ſiehet hieraus, in welchem Falle es der Kunſt zukomme, die Natur zu verlaſſen, und die Gegenſtände nicht völlig ſo nachzubilden, wie ſie im Urbilde anzutreffen ſind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit deſſelben erſtreckt ſich vom unendlich Kleinen bis ins unendlich Große, und ſeine Einheit iſt über alles Erſtaunen hinweg. Die Schönheit der äuſſerlichen Formen überhaupt, iſt nur ein ſehr geringer Theil von ihren Abſichten, und ſie hat dieſelbe zuweilen größern Abſichten nachſetzen müſſen. Iſt es alſo wohl möglich, daß der eingeſchränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieſer Raum in ſo fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenſchaften der idealiſchen Schönheit erſchöpfen ſollte?

Der

Der menſchliche Künſtler hingegen wählt ſich einen Umfang, der ſeinen Kräften angemeſſen iſt. Seine Abſichten ſind ſo eingeſchränkt, als ſeine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck iſt, die Schönheiten, die in die menſchliche Sinne fallen, in einem eingeſchränkten Bezirke vorzuſtellen. Er wird alſo den idealiſchen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in dieſem oder jenem Theile gekommen iſt, weil ihn keine höheren Abſichten zu Abweichungen veranlaſſen. Was ſie in verſchiedenen Gegenſtänden zerſtreuet hat, verſammelt er in einem einzigen Geſichtspunkte, bildet ſich ein Ganzes daraus, und bemühet ſich, es ſo vorzuſtellen, wie es die Natur vorgeſtellt haben würde, wenn die Schönheit dieſes begränzten Gegenſtandes ihre einzige Abſicht geweſen wäre. Nichts anders als dieſes bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künſtler: die Natur verſchönern, die ſchöne Natur nachahmen u. ſ. w. Sie wollen einen gewiſſen Gegenſtand ſo abbilden, wie ihn Gott geſchaffen haben würde, wenn die ſinnliche Schönheit ſein höchſter Endzweck geweſen wäre, und ihn alſo keine wichtigeren Endzwecke zu Abwei-

chungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist; so steht es ihm frey, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu koncentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nützlicher seyn, als die Betrachtung der Natur.

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Lokalfarben eines geschick-

ten

ten Koloriſten. Jene malt einen unendlichen Raum für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine erſtaunliche Mannigfaltigkeit von Farben wird ſie nicht anwenden müſſen! Je geringer aber die Anzahl der Farben iſt, deſto reiner und lebhafter können ſie ſeyn. Ja die Farben des Koloriſten ſelbſt müſſen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas ſchmuzig und bräunlich ausſehen, weil der Entzweck des letztern bloß auf eine einzige Farbe eingeſchränkt iſt. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniß des Kolorits zuſchreiben können, als einem Rubens oder einem Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menſchlichen Charakter, wie Carl Grandiſon, aufzuweiſen gehabt; allein der Dichter hat ſich bemühet, ihn ſo zu bilden, wie der Menſch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müſſen. Er hat ſich eine idealiſche Schönheit zum Muſter vorgeſetzt, und in der Natur die Züge aufgeſucht, die zuſammengenommen einen ſo vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verſchönert.

der Tonkunſt leuchtet dieſe Wahrheit mehr in die Augen.

der Natur ſind zwar ausdrückend, melodiſch, und der Künſtler muß ſie wenn er gefallen will. Eben dieſes auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmet, aber mit Anſtändigkeit und Kunſt verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bey dieſer Abhandlung vorgeſchrieben, verſtatten keine weitläufigere Unterſuchung, über die allgemeinen Eigenſchaften der ſchönen Künſte. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die erſten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der ſchönen Künſte in ihre beſondern Klaſſen.

Die Zeichen, vermittelſt welcher ein Gegenſtand ausgedruckt wird, können entweder natürlich oder willkührlich ſeyn. Natürlich ſind ſie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten

Sache

Sache in den Eigenſchaften des Bezeichneten ſelbſt gegründet iſt. Die Leidenſchaften ſind, vermöge ihrer Natur, mit gewiſſen Bewegungen in den Gliedmaßen unſers Körpers, ſo wie mit gewiſſen Tönen und Geberden verknüpft. Wer alſo eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient ſich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkührlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkührlich dafür angenommen worden ſind. Von dieſer Art ſind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchſtaben, die hieroglyphiſchen Zeichen der Alten, und einige allegoriſche Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieſer Betrachtung fließet die erſte Haupteintheilung des ſinnlichen Ausdrucks, in ſchöne Künſte und Wiſſenſchaften (beaux arts & belles lettres.) Die ſchönen Wiſſenſchaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunſt und Beredſamkeit verſtehet, drücken die Gegenſtände durch willkührliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und

Buchſtaben aus. Da nun eine vernünftige Zuſammenſetzung vieler Worte eine Rede genannt wird: ſo gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartenſche Erklärung: ein Gedicht ſey eine ſinnlich-vollkommene Rede; ſo wie uns dieſe Erklärung Anlaß gegeben hat, das Weſen der ſchönen Künſte überhaupt in die künſtliche ſinnlich-vollkommene Vorſtellung zu ſetzen. Die Dichtkunſt unterſcheidet ſich von der Beredſamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunſt iſt, durch eine ſinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredſamkeit aber, durch eine ſinnlich-vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede ſinnlich zu machen, beſtehet in der Wahl ſolcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu laſſen, als das Zeichen. Hierdurch wird unſere Erkenntniß anſchauend. Die Gegenſtände werden unſern Sinnen, wie unmittelbar vorgeſtellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuſcht, indem ſie öfters der Zeichen vergeſſen, und der Sache ſelbſt anſichtig zu

werden

werden glauben. Aus dieſer allgemeinen Maxime muß der Werth der poetiſchen Bilder, Gleichniſſe und Beſchreibungen, und ſo gar der einzelnen poetiſchen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, ſo bald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erſtreckt ſich das Gebieth der ſchönen Wiſſenſchaften auf alle nur erſinnliche Gegenſtände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon ſich unſere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zuſammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathſchlüſſe Gottes und ſeine unendliche Eigenſchaften; alle Neigungen und Leidenſchaften unſerer Seele; unſere ſubtilſten Gedanken, Empfindungen und Entſchließungen, können der poetiſchen Begeiſterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenſtand der ſchönen Künſte iſt eingeſchränkter. Dieſe bedienen ſich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Ma-

Buchſtaben aus. Da nun eine vernünftige Zuſammenſetzung vieler Worte eine Rede genannt wird: ſo gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartenſche Erklärung: ein Gedicht ſey eine ſinnlich-vollkommene Rede; ſo wie uns dieſe Erklärung Anlaß gegeben hat, das Weſen der ſchönen Künſte überhaupt in die künſtliche ſinnlich-vollkommene Vorſtellung zu ſetzen. Die Dichtkunſt unterſcheidet ſich von der Beredſamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunſt iſt, durch eine ſinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredſamkeit aber, durch eine ſinnlich-vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede ſinnlich zu machen, beſtehet in der Wahl ſolcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu laſſen, als das Zeichen. Hierdurch wird unſere Erkenntniß anſchauend. Die Gegenſtände werden unſern Sinnen, wie unmittelbar vorgeſtellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuſcht, indem ſie öfters der Zeichen vergeſſen, und der Sache ſelbſt anſichtig zu

werden

werden glauben. Aus dieſer allgemeinen Maxime muß der Werth der poetiſchen Bilder, Gleichniſſe und Beſchreibungen, und ſo gar der einzelnen poetiſchen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, ſo bald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erſtreckt ſich das Gebieth der ſchönen Wiſſenſchaften auf alle nur erſinnliche Gegenſtände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon ſich unſere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zuſammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathſchlüſſe Gottes und ſeine unendliche Eigenſchaften; alle Neigungen und Leidenſchaften unſerer Seele; unſere ſubtilſten Gedanken, Empfindungen und Entſchließungen, können der poetiſchen Begeiſterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenſtand der ſchönen Künſte iſt eingeſchränkter. Dieſe bedienen ſich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Ma-

Buchſtaben aus. Da nun eine vernünftige Zuſammenſetzung vieler Worte eine Rede genannt wird: ſo gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartenſche Erklärung: ein Gedicht ſey eine ſinnlich-vollkommene Rede; ſo wie uns dieſe Erklärung Anlaß gegeben hat, das Weſen der ſchönen Künſte überhaupt in die künſtliche ſinnlich-vollkommene Vorſtellung zu ſetzen. Die Dichtkunſt unterſcheidet ſich von der Beredſamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunſt iſt, durch eine ſinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredſamkeit aber, durch eine ſinnlich-vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel eine Rede ſinnlich zu machen, beſtehet in der Wahl ſolcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurück bringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu laſſen, als das Zeichen. Hierdurch wird unſere Erkenntniß anſchauend. Die Gegenſtände werden unſern Sinnen, wie unmittelbar vorgeſtellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuſcht, indem ſie öfters der Zeichen vergeſſen, und der Sache ſelbſt anſichtig zu

werden

werden glauben. Aus dieſer allgemeinen Maxime muß der Werth der poetiſchen Bilder, Gleichniſſe und Beſchreibungen, und ſo gar der einzelnen poetiſchen Worte beurtheilet werden.

Alle mögliche und wirkliche Dinge können durch willkührliche Zeichen ausgedrückt werden, ſo bald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erſtreckt ſich das Gebieth der ſchönen Wiſſenſchaften auf alle nur erſinnliche Gegenſtände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon ſich unſere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen; die ganze Herrlichkeit der Schöpfung; der Zuſammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes; die Rathſchlüſſe Gottes und ſeine unendliche Eigenſchaften; alle Neigungen und Leidenſchaften unſerer Seele; unſere ſubtilſten Gedanken, Empfindungen und Entſchließungen, können der poetiſchen Begeiſterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenſtand der ſchönen Künſte iſt eingeſchränkter. Dieſe bedienen ſich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Ma-

lerey, Bildhauerkunſt, Baukunſt, Muſik und Tanzkunſt ſetzet keine Willkühr voraus, um verſtanden zu werden; er bezieht ſich ſehr ſelten auf die Einwilligung der Menſchen, dieſen oder jenen Gegenſtand vielmehr ſo als anders zu bezeichnen. Daher muß ſich eine jede Kunſt mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den ſie ſinnlich ausdrücken kann. Die Muſik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geſchiehet, kann unmöglich den Begriff einer Roſe, eines Pappelbaums u. ſ. w. anzeigen; ſo wie es der Malerey unmöglich fällt, uns einen muſikaliſchen Ackord vorzuſtellen. Die verſchiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die ſchönen Künſte in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man ſich in den ſchönen Künſten bedient, wirken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Geſichts. Für die übrigen Sinne ſind uns noch keine ſchöne Künſte bekannt. Das erſtere thut die Muſik, das letztere aber alle übrigen ſchönen Künſte.

Die

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden können, sind die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander, oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellet werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äusserstenn Theile desselben und die Gebehrden, hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunſt ausgedruckt werden, ſind nebſt der Ordnung und Uebereinſtimmung der Theile, die Geſchicklichkeiten der körperlichen Gliedmaßen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in ſchönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Füſſen der Tanzenden beſchrieben werden. Hierzu kömmt in der hohen oder theatraliſchen Tanzkunſt, der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menſchlichen Handlungen, die ſich durch Bewegungen ausdrücken laſſen.

Die ſichtbaren natürlichen Zeichen, die ſich in einer Folge neben einander ausnehmen ſollen, müſſen durch Linien und Figuren vorgeſtellt werden. Nur kann dieſes entweder durch Flächen oder durch Körper geſchehen. In der Malerey geſchiehet es durch Flächen, in der Bildhauer- und Baukunſt durch Körper. Die Baukunſt unterſcheidet ſich von der Malerey, ſo wie von der Bildhauerkunſt, in Anſehung der Vollkommenheiten, die ſie auszudrücken hat. In jener werden,

den, auſſer der Ordnung, der Symmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenſtern, auch hauptſächlich die Bequemlichkeit und Feſtigkeit des Gebäudes, ſo wie die Vollkommenheiten des äuſſern Zuſtandes des Bauherrn ſinnlich ausgedrückt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Beſitzers. Alles muß das Anſehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Feſtigkeit haben, weil dieſes eigentlich der Endzweck eines Gebäudes iſt. (*)

Hingegen hat weder die Malerey noch die Bildhauerkunſt mit der Vollkommenheit des äuſſerlichen Zuſtandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas

(*) Die Nachahmung ſcheint gar keinen, oder wenigſtens einen ſehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunſt zu haben. Man behauptet zwar, die Saulenordnungen ſollten mit der Figur eines wohlgewachſenen Menſchen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Abſicht des Baumeiſters iſt keinesweges die Nachahmung der menſchlichen Bildung. Die erſten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menſchlichen Körpers die Regeln abgeſondert, nach welchen der Begriff der Feſtigkeit mit den Schönheiten der auſſerlichen Form verbunden werden kann. Nicht zu gedenken, daß der Urſprung der Saulenordnungen aus andern Gründen vielleicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch wirklich gethan haben.

etwas zu ſchaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmal der Ehre und der Würde ſtiften, aber dieſe Beſtimmung iſt ihnen nicht weſentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerey müſſen einen weit freyern Schwung haben, als in der Baukunſt. Das Regelmäßige und Steife in den Auſſenlinien der Säulen und Oefnungen in der Baukunſt, giebt ihnen eine ſcheinbare Feſtigkeit, die der Maler ſowohl als der Bildhauer öfters vermeiden muß. Die Schönheiten, die von dieſen Künſtlern ausgedrückt werden können, ſind das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zuſammenſetzung, die Uebereinſtimmung in der Anordnung, die Nachahmung der ſchönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannigfaltigkeit von ſchönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Lokalfarben, die Harmonie ihrer Schattirung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menſchlichen Neigungen und Leidenſchaften, die geſchickteſten Stellungen des menſchlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künſtlichen Dinge überhaupt, die durch ſichtbare Bil-

der

der in das Gedächtniß zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln, und mit vielem Verstande austheilen. Alles muß in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung seyn, daß ein jeder Nebenbegriff zu der verlangten Bedeutung das Seinige beytrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit behöriger Aufmerksamkeit anschauen; so werden unsere Sinne auf einmal begeistert, alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverläßigkeit vorher ahnen.

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der willkührlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen,

fen, ja daß ſie, vermöge der Regel von der zuſammengeſetzten Schönheit, öfters in einander laufen müſſen.

Der Dichter bedient ſich nicht ſelten ſolcher Worte, und eines ſolchen Sylbenmaßes, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat, und der Künſtler ſucht in den Werken ſeiner Kunſt allegoriſche Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blos willkührlich iſt. Allein der Virtuoſe muß dieſe Ausſchweifung aus einem Gebiethe in das andere mit großer Behutſamkeit zu behandeln wiſſen. Der Dichter, der ſich mit Vorſatz der nachahmenden Töne befleißiget, iſt in Gefahr ſeinem Gedichte ein läppiſches Anſehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann. Und Stümper in der Muſik haben ſich nicht ſelten lächerlich gemacht, wenn ſie ſolche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung ſtehen. Wir wollen unterſuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkührlichen Zeichen frey ſtehe.

Es iſt ausgemacht, daß ſich die Malerey nicht blos mit ſolchen Gegenſtänden beſchäftiget, die an

und

und für ſich ſelbſt ſichtbar ſind. Auch die aller ſubtilſten Gedanken, die abgezogenſten Begriffe können auf der Leinwand ausgedruckt, und durch ſichtbare Zeichen in das Gedächtniß zurückgebracht werden. Hierin beſteht das große Geheimniß, mit dem Ariſtides die Seele zu ſchildern, und für den Verſtand zu malen. Der Künſtler kann dieſes auf verſchiedene Weiſe verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewiſſe allgemeine Maxime, einen abgezogenen Begriff auf ein beſonderes Beyſpiel zurückführen, und dadurch den ſubtilen Gedanken lebendig und anſchauend vorſtellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trotzet, nach dem Homer, in der Perſon des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abſchiede Hektors von der Andromacha, und die kindliche Liebe in der Perſon des Aeneas, der ſeinen Vater durch Flammen und Schwerdter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mäßigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weines mit dem Waſſer, kann der Maler durch die Thetis, die den Bachus umarmet, ausdrücken.

Ein Weltweiſer, der in Betrachtung vertieft ſitzet, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren, und einer von denſelben mit entblößtem Schwerd ungeſtüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefſinnigen Meditation vorſtellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelſt der Allegorie ausgeführt werden. Man ſammlet die Eigenſchaften und Merkmale eines abſtrakten Begriffs, und bildet ſich daraus ein ſinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieſer Art iſt die Abbildung der Gelegenheit in einer Perſon mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirne, und die Abbildung des Stillſchweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund leget.

Ein Bild des Gebets, ſagt Winkelmann (*) der ein großer Vertheidiger der allegoriſchen Malerey iſt, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeiſter des Achilles, ſuchet den ihm

(*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechiſchen Werke in der Malerey und Bildhauerkunſt, 2te Auflage S. 154.

ihm anvertrauten Held zu beſänftigen, und dieſes thut er in einer Allegorie. „Du mußt wiſſen „Achilles, ſagt er, daß die Gebete Töchter des „Jupiters ſind. Sie ſind krumm worden, durch „vieles Knien; ihr Geſicht iſt voller Sorgen und „Runzeln, und ihre Augen ſind beſtändig gen „Himmel gerichtet. Sie ſind ein Gefolge der „Göttinn Ate, und gehen hinter ihr. Dieſe Göt„tinn gehet ihren Weg mit einer kühnen und ſtol„zen Mine, und leicht zu Fuß, wie ſie iſt, läuft „ſie durch die ganze Welt, und ängſtiget und quä„let die Menſchenkinder. Sie ſuchet den Gebe„ten auszuweichen, welche ihr unabläßig folgen, „um diejenige Perſon, welche jene verwundet, zu „heilen. Wer dieſe Töchter des Jupiters verehrt, „wenn ſie ſich ihm nähern, genießt viel Gutes „von ihnen; wenn man ſie aber verwirft, bitten „ſie ihren Vater, der Göttinn Ate Befehl zu ge„ben, einen ſolchen, wegen der Härte ſeines Her„zens zu ſtrafen.“ Auf gleiche Weiſe kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwietracht nach dem Voltaire geſchildert werden.

Indeſſen muß ſich der Künſtler hüten, daß ſeine Allegorien nicht allzu ſpitzfindig werden; ſie müſſen ſo wohl natürlich, als anſchauend ſeyn. Das iſt, die Beſchaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichneten gegründet ſeyn, und wir müſſen dieſe Uebereinſtimmung mit ſo leichter Mühe einſehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künſtler muß alſo betrachten, daß er zwar mit unſerer Seele, aber nur mit ihren untern und ſinnlichen Kräften reden ſoll; ſobald Ueberlegung, Nachdenken und Anſtrengung des Witzes erfodert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, ſo hören ſie auf ſinnlich zu ſeyn.

Soll ein Schmetterling die Seele; ein goldnes Herz, das auf der Bruſt einer Perſon hänget, ein gutthätiges Herz; ein gewiſſer Baum, die Weisheit; ein Hirſch, bald das nagende Gewiſſen, bald ich weis nicht was bedeuten; ſo ſind dieſes bloß ſymboliſche Zeichen, und weit weniger anſchauend als die willkührlichſten Worte. Ein ſolcher Ausdruck entfernt ſich nicht allein von dem Weſen der Malerey, ſondern er verläugnet den

Charak-

Charakter der schönen Künste überhaupt, und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt; indem man den Witz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte, wer weiß, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satyre in der Malerey verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftiget. Die hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweyten Auflage seiner Zergliederung der Schönheit einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beyspielen. Winkelmann führet in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt, (woran

noch zu zweifeln iſt) ſo hat Winkelmann Recht zu fragen: „Kann der Stolz des Pöbels unter „den Großen in der Welt ſinnlicher ausgedrückt „werden?“

Man hat verſucht, auch in der Baukunſt eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg ſcheinet nicht ſehr glücklich geweſen zu ſeyn. Ein Traum des Kaiſers Konſtantin hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Krucifixe hat zu geben geſucht. Der Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderſte große Eingang ſtatt der Füße, und die beide Nebentheile ſtatt der beiden Arme ſeyn.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange verſehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwey Tempel, den einen für die Tugend, und den andern für die Ehre dergeſtalt aneinander bauen laſſen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung iſt offenbar, allein die Unternehmung

mung selbst scheint allzu sehr von dem Genie der Baukunst entfernt zu seyn. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes machet den Sinn der Allegorie weit anschauender, als das Gebäude selbst. Ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall mehr zur Dichtkunst, als zur Baukunst gehöret.

Wir haben bisher bloß von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwo oder mehrere Künste verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besonderen Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Interesse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschie-

denen Endzwecke zuſammen genommen hat. Dieſe Anmerkung gilt ſo wohl von Schönheiten, als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinſtimmung der Endzwecke nicht verſäumet werden; und da wir bereits geſehen, daß eine jede Kunſt einen beſondern Endzweck hat, ſo muß der Künſtler, der die Künſte verbinden will, ſich den Endzweck einer einzigen Kunſt zur Hauptabſicht wählen, und die übrigen Künſte derſelben dergeſtalt unterordnen, daß ſie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen der Kürze halber, jene die Hauptkunſt, dieſe aber die Hülfskünſte nennen.

Aus den beſondern Endzwecken, durch die eine jede Kunſt in ihrer Unterart beſtimmt wird, flieſſen beſondere Regeln, die einer jeden Kunſt vor allen andern eigen ſind. Dieſe beſondern Regeln können in der Zuſammenſetzung der Künſte mit einander ſtreiten, und alsdenn ſind die Ausnahmen unvermeidlich.

Iſt ein ſolcher Streit der beſondern Regeln nicht zu vermeiden; ſo muß die kleinſte Ausnahme, die möglich iſt, und zwar von Seiten der Nebenkünſte

künſte gemacht werden. Dieſe ſollen in der Zuſammenſetzung nur dazu dienen, die Hauptkunſt zu erheben, und ihr gewiſſe Schönheiten zu leihen, die ſie nicht hat. Daher müſſen ſie derſelben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer beſondern Geſetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Beſtimmung der ſchönen Künſte überhaupt fließen, können ſich in der Zuſammenſetzung vieler beſonderer Künſte niemals widerſprechen. Wenn aber die beſondern Regeln der Hauptkunſt mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünſte ſtreiten, dergeſtalt, daß die vorgeſetzte Verbindung der Künſte ſchlechterdings unmöglich wäre, wenn den beſondern Regeln der Hauptkunſt vollkommen Genüge geſchehen ſollte; ſo muß die Ausnahme allerdings von Seiten der Hauptkunſt geſchehen. Sie muß den Nebenkünſten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leiſten, und ſie durch ihren Beytrag zu verſchönern. Wir wollen dieſe allgemeine Maximen auf beſondere Fälle anwenden.

Die Muſik ſtehet mit dem lebendigen Vortrage der ſchönen Wiſſenſchaften in einer natürli-

chen Verbindung. Die Stimme muß vornehmlich bey dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen, und Leidenschaften, bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche, durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwindertes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieser gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkührlichen Zeichen der Poesie einen grössern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthige Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich zügellos seiner Begeisterung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben, und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt,

mirt, das heißt, mit der Muſik verbunden zu werden beſtimmt iſt, ſo muß er ſolche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerſpielen einiger engliſchen Dichter, als Thomſons, Youngs und anderer, einige Stellen, die zum Leſen vortrefflich ſind, und ſich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es ſind Schönheiten der Poeſie, die aber unmöglich mit der Muſik verbunden werden können. Die Dichter ſchieben die Schuld faſt allezeit auf den Schauſpieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geſchickteſten Schauſpieler zur Verzweiflung bringen können, und dieſe ſind ohnſtreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugſamer Kenntniß der Deklamation begangen werden. Es iſt jämmerlich anzuhören, wie ſich die vortrefflichſten Schauſpieler martren, wenn ſie unſere gewöhnlichen untheatraliſchen Ueberſetzungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte iſt oft ſo unſchicklich, und die Periode ſo ungeheuer, daß die großen Talente eines Eckhofs, einer Starkin u. ſ. w.

ver-

vergebens verſchwendet werden. Ich habe dieſe Zierde der deutſchen Schaubühne einige elende Ueberſetzungen vorſtellen ſehen. Das einzige, das mich dabey vergnügte, war die Betrachtung: Was würden ſolche Schauſpieler leiſten, wenn ſie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und ſo groß in der theatraliſchen Dichtkunſt wären, als ſie in der Schauſpielkunſt ſind.

Die Deklamation der Alten, ob ſie gleich in Noten geſetzt war, iſt unſtreitig alles eigentlichen muſikaliſchen Schmuckes beraubt geweſen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkührlichen Zeichen auf der Schaubühne einen gröſſern Nachdruck geben ſollen, und die allerungekünſtelſte Muſik war zu dieſer Abſicht am geſchickteſten.

Hingegen ſtanden ihre Chöre und Hymnen ſchon in einer genauern Verwandſchaft mit der Tonkunſt. Je ſtärker die Begeiſterung des Deklamirenden war, deſto abwechſelnder mußten ſeine Töne, und deſto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme ſeyn. Hier muß ſich der Dichter ſchon etwas mehr nach dem Tonkünſtler bequemen. Seine Gedanken konn-

ten

ten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes seyn; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen eingetheilet, und nicht selten mit Wiederholungen (Refreins) versehen seyn. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkührlichen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sey. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkührlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen,

machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geſchieht nun dieſe nähere Beſtimmung der Empfindung in der Muſik, vermittelſt der Dichtkunſt und der Malerey, oder der Verzierungen der Bühne; ſo entſteht die Oper der Neuern.

Die Muſik oder der ſinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, iſt bey dieſer Art von Verbindung der Künſte der Hauptendzweck, daher müſſen alle Ausnahmen von Seiten der Dichtkunſt geſchehen. Sie kann von ihren beſondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, ſo wie zuweilen von der Wahrſcheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen, wenn es zum Beſten der Muſik geſchieht, und der Dichter muß ſich in allen ſeinen Ausdrückungen, nach den Bedürfniſſen des Tonkünſtlers richten. Er darf ſeinem Genie nicht den vollen Lauf laſſen, ſondern er muß jederzeit auf die Hauptkunſt zurück ſehen, auf deren Endzweck alles abzielen ſoll. Seine Worte, ſein Sylbenmaß, und der Fall ſeines Verſes müſſen muſikaliſch, ſeine Figuren und Gleichniſſe mehr von den Gegenſtänden des Gehörs, als von den Gegenſtänden des Geſichts

ſichts entlehnt ſeyn. Ja auch dieſe darf er durch die Schönheiten ſeiner Kunſt nicht ſo vollkommen ausſchmücken, daß ſie der Muſik völlig entbehren zu können ſcheinen ſollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle muſikaliſche Schönheiten nur gleichſam durch Auſſenlinien bezeichnen, und der Muſik Gelegenheit geben, ſie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben, und den Gleichniſſen Aehnlichkeit zu geben. Dahingegen wenn der Dichter ſeinen Empfindungen ſchon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünſtler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar ſeinen großen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkömmt, die Muſik die Hauptkunſt ſeyn zu laſſen. — — Der Muſikus hat nur darauf zu ſehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung ſeiner Kunſt mit der Poeſie nicht aufhebe. Er muß in theatraliſchen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in einer Symphonie an dem rechten Orte angebracht ſeyn kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter iſt, ei-

nen deutlichen Plan in willkührlichen als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet zuweilen bloß die Deklamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äusersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdenn heißt sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegungen der Gliedmaßen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bey der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, so wohl niedrige als hohe Tanzkunst, ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Kadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdruck der Tanzkunst, indem

indem ſie die Zuſchauer in die Leidenſchaft verſetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in dieſem Falle die Muſik für die Urſache der Tanzkunſt genommen wird, die Wirkung aber allezeit der Endzweck iſt, wozu die Urſache als Mittel gebraucht wird; ſo hat man die Muſik als eine Hülfskunſt anzuſehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfniſſen der Tanzkunſt eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunſt kann auch gar wohl mit der Dichtkunſt und Muſik zugleich verbunden werden, obgleich, wann drey Künſte zugleich wirken ſollen, die Verbindung allerdings ſchwerer iſt. Bey den Alten war die Verbindung dieſer drey Künſte, ſo wie unter den Neuern bey den Franzoſen, ſehr gewöhnlich. „Unter andern kann ein gewiſſes „Chör aus Rameaus Opet les Indes galantes, „davon die Tanzmelodie unter dem Titel les Sauvages ziemlich bekannt iſt, ein ſehr ſchönes Beyſpiel davon ſeyn. Auf der berliniſchen Opernbühne hat man, in dem letzten Chör der Oper „Montezuma, ein Beyſpiel davon geſehen, welches ſehr wohl angegeben war. Nachdem Rei-

„tez Befehl zu Plünderung und Zerſtörung der „Stadt Mexiko gegeben hat, ſo dringen die Spa„nier ein, das Chor, welches aus Mexikanern „beſteht, flieht von allen Seiten, indem es ruffet, „Fuggiamo, ogiorno orribile &c. Die Tänzer „ſtellen ſpaniſche Soldaten vor, welche mexikani„ſche Frauenzimmer zu erhaſchen ſuchen, die vor „ihnen fliehen. Sobald ſie dieſelben eingeholet „hatten, ſtanden ſie ſtille, und zwey Spanier, „welche eine Mexikanerin einzuholen ſuchten, tanz„ten ein Pas de trois.“

Die Malerey kann mit der eigentlichen Dichtkunſt und Beredſamkeit nicht ohne große Behutſamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen und Leidenſchaften iſt zwar in der Malerey nicht ſo lebhaft und rührend, als in der Muſik, aber doch deutlicher und beſtimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkührlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Muſik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne, und die Minen, Stellungen und Geberden der handelnden Perſonen geben den Leidenſchaften, mit welchen ſie vorgeſtellt werden, die Individualität,

die

die ihnen in der Muſik fehlet. Daher nehmen nur die allerelendeſten Stümper in der Malerey ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den ſie aus dem Munde ihrer Perſonen gehen laſſen; der wahre Zuſtand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Perſon muß ſchlechterdings blos maleriſch vorgeſtellt werden.

Indeſſen hält es öfters ſchwer, aus den Handlungen aller Theilnehmenden Perſonen die Begebenheit, auf welche ſie ſich beziehen, zu abſtrahiren. Wir wiſſen, was jede Perſon insbeſondere will, und welche Gemüthsbeſchaffenheit ihr zukömmt; aber wir ſehen den Grund nicht ein, warum die Perſonen da ſind, und was für ein Endzweck ſie verbindet. Der Plan des Künſtlers ſtützt ſich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht ſo leicht in die Sinne fällt. In dieſem Falle kann eine kurze Inſchrift die ganze Aktion beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinſtimmen. Ein Beyſpiel dieſer Art iſt das Gemälde von Pouſſin, welches einen Schäfer und eine Schäferinn vorſtellet, wie ſie mit einer nach-

denkenden und zärtlichen Mine bey dem Grabe einer Schäferinn stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenige Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äusserliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das berlinische Invalidenhaus führet die schöne und nachdrückliche Inschrift: LÆSO. ET. INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die Gesinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbesiegten Streiter (*) den Rest

seiner

(*) Voltaire wirft seiner Mutterspräche vor, daß sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt sey, und führet unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im Französischen nicht, ohne lange Umschweiffe gegeben werden kann. Unsere Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken.

ſeiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen laſſen will.

Die Baukunſt überhaupt, in ſo weit ſie zu den ſchönen Künſten gehöret, iſt nur als eine Nebenkunſt anzuſehen. Die Nothdurft, ſich für die Ungeſtümigkeiten der Witterungen und Jahrszeiten zu bewahren, hat die Menſchen angetrieben, Gebäude aufzuführen, ſtatt daß alle übrigen Künſte ihren Urſprung blos dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müſſen alle Schönheiten in der Baukunſt, wie wir bereits oben erinnert, ihrer erſten Beſtimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Anſehen der Feſtigkeit nicht haben dürfen, iſt bereits oben erinnert worden, daß ſie ihren Linien einen freyern Schwung geben müſſen, und man hat angemerkt, daß die größten Künſtler, wenn ſie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieſelbe mehrentheils von der Seite vorſtellen, um dem Auge eine größere Mannigfaltigkeit zu verſchaffen; oder wenn dieſes nicht angeht, ſo unterbrechen ſie die ſteifen Linien der Baukunſt durch eine Wolke, oder

einen Baum, mit welchen ſie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die ſchwerſte und faſt unmögliche Verbindung der Künſte iſt, wann Künſte, welche Schönheiten in der Folge nebeneinander vorſtellen, mit Künſten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorſtellen, vereinigt werden ſollen. Dieſes Geheimniß hat ſich die Natur faſt allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane, die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren, durch unendliche Zeiten und grenzenloſe Räume in der vollkommenſten Harmonie. Die menſchliche Kunſt hingegen kann die Malerey, Bildhauer- und Baukunſt mit der Muſik und Tanzkunſt nur uneigentlich, und zwar vermittelſt der Verzierungen, vereinigen. Man kann nemlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Statt, oder ein ſchönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entſtehen laſſen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildſäulen hinſtellen, und durch die Muſik nach und nach belebt, ihre erſten Empfindungen in freudige Bewegungen ausdrücken laſſen. Wer

ſieht

ſteht aber nicht, daß dieſe Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Verſtande ſo genannt werden können?

Wir müſſen indeſſen von dieſen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Muſik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, dieſe aber in der Folge auf einander vorſtellt. Allein der Grund von dieſer Ausnahme iſt leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen ſie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zuſammengeſetzten Ton. Dieſer kann nun in der Folge nach einer ſchönen Ordnung abwechſeln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müſſen, als in der Malerey, Bildhauer- und Baukunſt, da können ſie ſchwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes ſelbſt, den die Theile neben einander einnehmen, müßte in der Folge nach einer ſchönen Ordnung abgewechſelt werden, und man wird ſchwerlich ein Mit-

tel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden (*)

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten, und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

(*) Man sehe die Briefe über die Empfindungen S. 120. woselbst aus eben diesem Grunde, die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in den Farben in Zweifel gezogen wird.

III.

Ueber das

Erhabene und Naive

in den

schönen Wissenschaften.

Wenn man Longins Abhandlung vom Erhabenen durchlieſt, ſo kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcils Schrift von eben der Materie verloren gegangen iſt. Longin ſagt zwar von ihm, „er habe ſich blos „bemühet, uns durch unendlich viel Exempel von dem „Erhabenen einen Begriff zu machen, als wenn es „kein Menſch kennete; das Nothwendigſte hinge„gen, nemlich die Mittel, wodurch wir unſern „Geiſt zur wahren Hoheit gewöhnen können, wä„ren von ihm gänzlich weggelaſſen worden.“ Allein da Longin ſich nur mit dem letztern beſchäftiget, das erſtere hingegen entweder als etwas, das nach ſeiner Meynung jedermann kennen ſoll, oder das wenigſtens ſeinem Terentian aus dem Cäcil bekannt geweſen, voraus ſetzet; ſo mangelt uns ein ſehr nothwendiger Theil zur Kenntniß des Erhabenen, nemlich die deutliche Erklärung deſſelben; und einige Ueberſetzer und Ausleger des Longin, die dieſen Mangel haben erſetzen wollen,

ſcheinen

ſcheinen nicht ſehr glücklich darin geweſen zu ſeyn.

Vielleicht läßt ſich, nach den Grundſätzen, die in den vorigen Aufſätzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der ſchönen Wiſſenſchaften überhaupt feſtgeſetzt worden, auch der Begriff vom Erhabenen, welches, wie Longin ſagt, in den Schriften die höchſte Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinander ſetzen.

Wir haben geſehen, daß das eigentliche Schöne ſeine beſtimmte Grenzen hat, die es nicht überſchreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenſtandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann; ſo hört er auf, ſinnlich ſchön zu ſeyn, und wird ungeheuer, oder übermäßig groß in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdenn erregt wird, iſt zwar von vermiſchter Natur; ſie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Symmetrie gewöhnt ſind, etwas Widriges, indem die Sinne endlich die Grenzen warnehmen, aber nicht ohne Beſchwerlichkeit umfaſſen und in Eine Idee verbinden können. — Wenn

die

die Grenzen dieſer Ausdehnung immer weiter hinausgeſetzt werden; ſo können ſie endlich für die Sinne ganz verſchwinden, und alsdenn entſtehet das Sinnlichunermeßliche. Die Sinne, die etwas zuſammengehörendes warnehmen, ſchweifen umher, die Grenzen deſſelben zu umfaſſen, und verlieren ſich ins Unermeßliche. Daraus entſtehet, wie in der erſten Abhandlung (S. 36.) gezeigt worden, Anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und ſodann etwas dem Schwindel ähnliches, das uns oft nöthiget, die Augen von dem Gegenſtande abzuwenden. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, jede Höhe oder Tiefe, die unabſehnlich iſt, die Ewigkeit und andere ſolche Gegenſtände der Natur, die den Sinnen unermeßlich ſcheinen, erregen dieſe Art von Empfindung, die, wie eben daſelbſt ausgeführt worden, in vielen Fällen überaus reizend iſt, in manchen aber auch beſchwerlich werden kann.

Die Kunſt bedienet ſich gleichfalls dieſer Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und ſuchet ſie durch die Nachahmung hervorzubringen.

Die

Die Nachahmung des Sinnlichunermeßlichen in der Kunſt, wird ſchlechtweg das Groſſe genannt. Man verſtehet aber darunter keine eingeſchränkte Gröſſe, ſondern Eine, die grenzenlos ſcheinet, und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande iſt. Man hat in der Kunſt ein beſonderes Mittel, dieſe Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermeßliche nicht anzubringen iſt. Man wiederholet, nach gleichen Zwiſchenſtänden des Raumes oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und ſehr ofte. Die Sinne nehmen alsdenn keinen ſymmetriſchen Gang, keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher ſie etwa das Ende dieſer Wiederhalung vermuthen könnten, und ſie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermeßlichen nahe kömmt. Ein Beyſpiel in der Baukunſt iſt ein grader Säulengang, wenn die Säulen ſich einander ähnlich ſind, und in gleichen Zwiſchenräumen von einander abſtehen. Ein ſolcher Säulengang hat etwas Groſſes, das alſobald verſchwindet, wenn die Einförmigkeit der Wiederholung unterbrochen, und an gewiſſen Stellen etwas

hervor-

hervorstechendes angebracht wird. — Die monotonische Wiederholung eines einzigen Lauts, nach gleichen Zwischenzeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Wirkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften giebt es Redezierarten, die von ähnlicher Wirkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

Und das Geschrey, und der tödtenden Wut,
und der donnernte Himmel.

so auch:

— — — und ist noch, und denkt noch,
und flucht —

Zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beyspiel führet Longin aus dem Xenophon an: Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen. Ein anderes aus dem Demosthenes: Denn vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzehlen kann; durch Geberden, Blicken, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust,

theils

theils ins Angesicht. Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise zunimmt, ist von ähnlicher Wirkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen, der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermeßliches der ausgedehnten Größe nach giebt, dessen Wirkung wir so eben beschrieben haben; eben also giebt es ein Unermeßliches der Stärke, oder der unausgedehnten Größe nach, das mit jenem ähnliche Wirkungen hat. Die Macht, das Genie, die Tugend, haben ihr unausgedehntes Unermeßliche, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabey aber den Vorzug hat, daß es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zuletzt in Sättigung und Eckel endiget, wie bey dem ausgedehnten Unermeßlichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als groß, und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von Seiten des Gegenstandes, unvermischt: daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhänget. Man nennet gemeiniglich

nigtlich das intenſiv Große, das Starke, und das Starke in der Vollkommenheit mit der beſondern Benennung des Erhabenen. Man könnte alſo überhaupt ſagen; ein jedes Ding, das dem Grade ſeiner Vollkommenheit nach, unermeßlich iſt oder ſcheinet, wird erhaben genannt. Man nennet Gott das erhabenſte Weſen. Man nennet eine Wahrheit erhaben, die irgend ein ſehr vollkommenes Weſen, als Gott, das Weltall, die menſchliche Seele angehet, die von unermeßlichem Nutzen für das menſchliche Geſchlecht iſt; oder zu deren Erfindung ein großes Genie erfordert wurde.

In den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften wird die ſinnlich vollkommene Vorſtellung des Unermeßlichen, groß, ſtark oder erhaben ſeyn, nachdem die Größe eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder ins beſondere einen Grad der Vollkommenheit betrift.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, iſt zuſammengeſetzt. Die Größe feſſelt unſere Aufmerkſamkeit; und da es die Größe einer Vollkommenheit iſt, ſo hält ſich

die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süssen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fließen in einander, und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Wirkung beschreiben wollte; so könnte man sagen, es sey das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Größe über unsere gewöhnliche Begriffe gehet, die Erwartung übertrifft, die wir von einem gewissen Gegenstande haben, oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der Bewunderung. Der Entschluß eines Regulus nach Karthago zurück zu kehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erreget

Bewun-

Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetrauet hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem Cinna, in dem berühmten Trauerspiele des Corneille, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im Kannt wirkt die Gnade, die dem Ulfo widerfährt, keine so plötzliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Kanuts nicht so unerwartet war. (*)

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Großes, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

Da das Große und das Erhabene von so verwandter Natur sind; so siehet man, warum die

(*) Wann daher Kanut könnte in Umstände gesetzet werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre, und nicht so gleich aus seinem allgemein gütigen Charakter flösse, so würde die Wirkung unstreitig weit stärker seyn. S. Bibl. der schönen Wissenschaften. 1. B. 1. St. S. 56.

Künſtler ſo oft das Erhabene durch das Große unterſtützen, und uns gleichſam durch den ſinnlichen Eindruck des Großen, zur geiſtigen Vorſtellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergrößern das Maaß oder die Verhältniſſe der Dinge, die ſie als erhaben vorſtellen wollen. Sie bedienen ſich eines hellen Glanzes, der durch ſeine Stärke blendet, oder einer Düſterheit, die die Grenzen der Gegenſtände zurückweichen läßt; niemals aber eines gemäßigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet; einige Züge werden hyperboliſch vergrößert, und die übrigen unbeſtimmt gelaſſen, damit die Einbildungskraft ſich in ihre Größe verliere:

——— Ich ſtrecke mein Haupt in die Wolken
Meinen Arm in die Ewigkeit aus. —

Man begleitet das Erhabene in der Dichtkunſt mit dem Großen in der Muſik, mit dem Künſtlich-unermeßlichen in der Wiederholung, u. ſ. w. — Nicht, daß alles Große auch erhaben ſey, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt; ſondern weil ſich ähnliche Empfindungen wechſelsweiſe unterſtützen, und weil das Große eben dasjenige für die äuſſere

Sinne,

Sinne, was das Erhabene für den innern Sinn ist. Der Eindruck auf den innern Sinn muß also verstärkt werden, wenn die äussern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwo verschiedenen Gattungen seyn. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unsrer Seele wird; oder der Gegenstand ist an sich eben so ausserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen; da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge der Kunst, als auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt; und in so weit ein jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Werkmeisters ist, so trift die Bewunde-

rung in dem letzten Falle auch vornehmlich den Künstler und seine portrefflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen großen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzweck harmonirende Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewußt hat. Was uns bey der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines ausserordentlichen Talentes an sich tragen; so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringet.

Die Vollkommenheiten des äussern Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können.

nen. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst, billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„Diejenige Dinge, saget Longin sehr sinnreich, „deren Verachtung für etwas Großes gehalten „wird, können niemals selbst etwas wirklich Hohes „an sich haben.“ Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche große Reichthümer besitzen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und aus einer edlen Großmuth von sich stoßen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äussern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz, und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen Einfalt erreichen kann, das ist, durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen großen Werth zu setzen scheinet. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgültigkeit gegen dieselben erhebt unsere Seele, und lehret sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen

dem Verſchwender noch immer wichtig ſeyn, wenn er durch dieſelbe ſtolzieren will.

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nemlich eine ungemeine Leibesſtärke ohne Tapferkeit, eine ſchöne Leibesgeſtalt in einer unbedeutenden Stellung, eine ſchöne Geſichtsbildung, deren Züge weder Geiſt, noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmaßen, ohne Reiz und Anſtand u. ſ. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung (*) erregen, aber niemals werden wir ſo ſehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geiſtes bewundern. Ein großer Verſtand, große und ungemeine Geſinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfſinnigkeit verknüpft iſt, edle und heftige Gemüthsbewegun-

(*) Der holländiſche Ueberſetzer muß mich hier unrecht verſtanden haben; denn er ſetzet mir, in einer hinzugefügten Note, das Beyſpiel der Helena des Zeuxis, der Venus und des Antinous, ſo wie des Apollo und des Lakoons entgegen, die nicht einen geringen, ſondern den höchſten Grad von Bewunderung erregen. Als wenn dieſe Meiſterſtücke der alten Kunſt nicht mehr durch das Seelenvolle, das ſie ausdrücken, als durch blos körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antinous de Medicis eine blos ſchöne

und

wegungen, die ſich über die Begriffe gemeiner Seelen erheben, ſie mögen übrigens ein wahres oder ſcheinbares Gut zur Abſicht haben, und überhaupt alle große Eigenſchaften eines Geiſtes, die uns unvermuthet überraſchen, reißen unſere Seele mit ſich fort, und erheben ſie gleichſam über ſich ſelbſt. Das Unermeßlichgroße in derſelben, das aus Mangel der Vermuthung, auch neu ſcheinen muß, befeſtiget die Achtſamkeit des Geiſtes, und ſchwächet alle ungleichartige Nebenbegriffe dergeſtalt, daß die Seele keinen Uebergang zu andern Gegenſtänden findet; ſondern dieſen eine Weile anſtaunet, wenn man mir dieſes Wort in der Bedeutung erlaubet, in welcher es von guten Schriftſtellern ſchon gebraucht worden iſt. Wenn dieſes Unvermögen, den Gegenſtand zu verlaſſen,

und regelmäßige Bildung, die weder Geiſt noch Empfindung zu erkennen geben? — Wenn der Ueberſetzer übrigens die Bewunderung auf die anſchauende Erkenntniß einer jeden wichtigen und ſonderbaren Neuigkeit ausgedehnet wiſſen will; ſo hat er wohl nicht bedacht, daß wir im deutſchen Verwunderung und Bewunderung unterſcheiden. Verwunderung iſt der Zuſtand der Seele beym Anſchauen des Neuen und Unerwarteten; Bewunderung aber, beym Anſchauen des unerwarteten Guten.

eine Zeit lang anhält, ſo wird ein ſolcher Zuſtand des Gemüths das Erſtaunen genannt.

Indeſſen iſt die Bewunderung faſt mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verſchwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das Feuer einer ſanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenſtand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unſer Mitleiden verdienet; ſo wechſelt die Bewunderung mit der vertraulichern Empfindung in unſerm Gemüthe ab; wir wünſchen, hoffen und fürchten für den Gegenſtand unſrer Liebe oder unſers Mitleidens, und bewundern ſeine große Seele, die über Hofnung und Furcht hinweg iſt. Wenn der Künſtler uns durch ſeine Zauberkraft in eine ſolche Gemüthsverfaſſung ſetzen kann; ſo hat er den Gipfel ſeiner Kunſt erreicht, und den würdigſten Beſtimmungen der ſchönen Künſte Genüge gethan. Es iſt ein angenehmes Schauſpiel für die Götter, ſagt ein alter Weltweiſer, wenn ſie einen Tugendhaften mit dem Schickſale ringen ſehen, der demſelben alles aufopfert, nur ſeine Tugend nicht.

Ecce ſpectaculum dignum, ad quod reſpiciat intentus operi ſuo Deus; ecce par Deo dignum, *vir fortis cum mala fortuna compoſitus!* (*)

Dieſes ſind alſo die vornehmſten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenſtande ſelbſt entſpringen können, ohne daß es nöthig ſey, die Vollkommenheiten des Künſtlers dabey in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen ſehen, in wie weit ſich der äuſſerliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beſchäftiget, wie ſchon im Vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unſrer Seele dergeſtalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demſelben verknüpft ſind, verſchwinden müſſen. Es iſt wie die Sonne, die einſam leuchtet, und durch ihren Glanz alle ſchwächere Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenſtande der Bewunderung war niemals ein anderer

(*) Senec. de Providentia. C. II.

derer ähnlicher Begriff in unserer Seele verknüpft, daß er jetzt, vermöge der Gesetze der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sey. Eben daher entspringet der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung ein Mangel des Bewußtseyns zu erfolgen pflegt.

Hieraus erhellet, daß sich kein übermäßiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurück weichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffes würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden ließe. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierathen der Rede, desto weniger Statt finden, da der Witz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen

bey

bey Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Muße lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Größe zu überdenken. Der Hauptbegriff des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

Judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc sub luce videri; Statt daß von den Nebenbegriffen gilt, hoc amat obscurum. Daher muß sich der Künstler, bey der Vorstellung des Erhabenen von dieser Gattung, eines naiven ungekünstelten Ausdrucks befleißigen, der den Leser oder Zuschauer mehr denken läßt, als ihm gesagt wird. Indessen muß sein Ausdruck immer noch anschauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt seyn, damit das Gemüth der Leser erweckt, und zum Ueberdenken begeistert werde.

Wir wollen diese Gedanken mit einigen Beyspielen erläutern. In diesem Satze, **was Gott wollte, das ward**, liegt eben der hohe Begriff, den wir in dem bekannten, **Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht**, bewun-

dern,

dern. Allein jener Ausdruck iſt abſtrakt, und alſo nicht begeiſtert genug. Dieſe ſinnliche Handlung, ſagte, dieſer einzelne Gegenſtand, Licht, machen den Begriff anſchauend und belebt.

Reges in ipſos imperium eſt jovis,
Cuncta ſupercilio moventis.

Iſt ein ungemein erhabener Gedanke. Setzet aber mente oder voluntate ſtatt ſupercilio, oder regnantis ſtatt mouentis; ſo verſchwindet ein Theil ſeiner Hoheit, indem die konkreten Begriffe in abgeſonderte verwandelt worden ſind. Der allmächtige Wink, ſupercilio; die ſinnliche Wirkung, mouentis, erregen in unſrer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias; wir ſehen den Allmächtigen, wenn man ſo reden darf, von Angeſicht zu Angeſicht,

Qui totum nutu tremefecit olympum.

In folgender Stelle des Horaz,

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ,

wird die Gefahr, darin ſich der Weiſe befindet, vollkommen ausgemalet; hingegen der Zuſtand ſeiner Seele, der eigentlich unſere Bewunderung

erregen

erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: impavidum. Setzet:

Si fractus illabatur orbis,
Justum & tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinæ;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangebrachte Umschreibung des Subjekts hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschenlassen.

Ein gleiches wird man bey dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführet, als Horaz.

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemäßer beschrieben, als beym Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrücket seyn, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott: Wir fürchten uns nicht;

nicht; wozu der Hebräer nicht mehr, als drey Sylben gebrauchet.

Man bemerke, im Vorbeygehen, die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beyden großen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sey, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befürchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, ferlunt ruinæ; aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhiget, und sein Vertrauen auf ihn setzet. Dieser kann erschrecken, wenn plötzlich eine Gefahr drohet. Jedoch er denket an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht. —

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen

Gedan-

Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet, und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellt werden können, als nemlich Gott, die Welt, die Ewigkeit, u. d. g. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch größer bleibet, als das Zeichen, dessen er sich bedienet, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht, eine unergründliche Tiefe! — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.

Scheinet er nicht, durch dieſe erhabenen Vorſtellungen, den würdigſten Maaßſtab zum Unermeßlichen ſelbſt gefunden zu haben?

Es iſt ein großer Kunſtgriff der Dichter, daß ſie bey ſolchen erhabenen Stellen, wo dem Leſer vieles zu denken überlaſſen wird, durch unvollendete Verſe, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einſilbigte Versendungen, die Aufmerkſamkeit rege machen. Solche ungeſchloſſene Kadenzen bringen den Leſer nicht völlig zur Ruhe. Er ſehnet ſich nach dem Schluſſe, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn ſelbſt hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hiervon ſeyn.

Ne dubita, nam vera vides — —

Aen. III. 316.

Conſtitit Anchiſa ſatus, & veſtigia preſſit.
Multa putans —

ibid. VI. 330.

— — — — Manet imperterritus ille,
Hoſtem magnanimum opperiens, & mole ſua ſtat.

Aen. X. 771.

Ver-

— — Verſtummt dann bebende Saiten,
So preißt ihr würdiger den Herrn. —
der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expiravit.
Vida.

Und er neigte ſein Haupt, und ſtarb. — —
Klopſtock.

Ein Meiſterſtück von dieſer Art finden wir in dem fünften Geſange des Meſſias, da der Dichter bey einem der allererhabenſten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leſer Zeit zu laſſen, den großen Gedanken gehörig zu faſſen.

— — Gott dachte ſich ſelbſt, die Geiſterwelt,
die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menſchengeſchlecht,
Da ergrimmt er, und ſtand auf
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden
Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm vergieng.

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier vergieng ſtatt vergehe geſagt, um die Kadenz;

durch die männliche Schlußsilbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge vergehe richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmachet, bestehet in solchen Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen. Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äussert, selbst redend eingeführt wird; so muß er sich so kurz und so ungeschmückt, als möglich, ausdrücken. Eine große Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine größere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweyten Natur geworden sind; wenn wir groß denken, und groß handeln; ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten Horaz, Qu'il mourut; des Brutus beym Voltaire, Brutus l'eut immolé; und der unge-

kün-

künſtelte Antrag der Freundſchaft beym Corneille. Soyons amis, Cinna!

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perſer prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfſpieße des perſiſchen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden alſo im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des Simonides Grabſchrift auf die Lacedämonier, die in der Schlacht bey Thermopylä geblieben waren, iſt von dieſer Art:

Dic hoſpes Spartæ, nos te hic vidiſſe jacentes;
Dum ſanctis patriæ legibus obſequimur.

Cicer. Tuſcul. Quæſt. L. I.

Dieſe patriotiſchen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß ſie gefallen ſind, indem ſie den heiligen Geſetzen des Vaterlands gehorſameten.

Allein ſo unveränderlich eine heroiſche Seele in ihren Geſinnungen iſt, und ſo kurz und nachdrücklich ſie dieſe ihre Geſinnungen zu erkennen giebt, wenn der Entſchluß gefaßt iſt; eben ſo reich und unerſchöpflich an Gedanken muß ſie ſich zei-

gen, wenn ſie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß iſt, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder eigenſinnig noch auf Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft iſt, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit großer Behutſamkeit gegen einander abwägen, ehe ſie ſich auf eine oder die andre Seite lenket. Alsdenn nimmt das Erhabene in den Geſinnungen den reichſten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredſamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beiden Seiten in ihrem ſtärkſten Lichte zu zeigen. Die unentſchloſſene Seele ſchwankt wie von Wellen getrieben von einer Seite zur andern, und reißet die Zuhörer allenthalben mit ſich fort, bis ſie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die ſie aus der Ungewißheit reißet. Sogleich ſind alle Zweifel beſiegt, alle Hinderniſſe überſtiegen, der Entſchluß ſtehet feſte, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieſer letzten Art entſpringen die Monologen in den Trauerſpielen, die in den neuern Zeiten, da man das Chor abgeſchaft

ſchaft hat, ſehr in Schwang gekommen ſind. Die Monologe des Auguſtus in dem Trauerſpiele Cinna (Act. VI. Sc. III.) der Rodogune in dem Trauerſpiele dieſes Namens (Act. III. Sc. III.) des Agamemnons in dem Trauerſpiele Iphigenia (Act. IV, Sc. III.) des Cato beym Addiſon (Act. V. Sc. I.) des Aeneas in des Metaſtaſio Oper Dido (Act. I. Sc. XIX.) ſind Meiſterſtücke in ihrer Art. Jedoch werden ſie alle von der berühmten Monologe des Hamlet beym Shakeſpear in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertroffen. Man erlaube mir, dieſe letztere, zum Behuf derjenigen Leſer, die der engliſchen Sprache nicht kundig ſind, zu überſetzen. Hamlet hat einen gegründeten Verdacht auf ſeine Mutter, und auf ihren jetzigen Gemahl, daß ſie ſeinen Vater, den rechtmäßigen König, meuchelmörderiſch umgebracht. Dieſer Gedanke nagt und ängſtiget ſeine Seele ſo ſehr, daß er in eine tiefe Schwehrmuth verfällt. Er iſt entſchloſſen, den Tod ſeines Vaters zu rächen; allein er iſt noch nicht völlig überzeugt. Die Ungewißheit ſtürzt ihn in Verzweifelung, und verleitet ihn faſt, ſich ſelbſt zu ermorden. Vertieft in

dieſe trübſinnige Gedanken, tritt er auf, und überlegt:

Seyn, oder Nichtſeyn; dieſes iſt die Frage!
Iſts edler, im Gemüth des Schickſals Wuth
Und giftige Geſchoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Quaalen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen? — Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein ſüſſer Schlummer iſts,
Der uns von tauſend Herzensangſt befreyt,
Die dieſes Fleiſches Erbtheil ſind. — Wie würdig
Des frommen Wunſches iſt vergehen, ſchlafen! —
Doch ſchlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten! Träume, die im Todesſchlaf
Uns ſchrecken, wenn einſt dieß Fleiſch verweſt,
Sind furchtbar. Dieſe lehren uns geduldig
Des langen Lebens ſchweres Joch ertragen.
Wer litte ſonſt des Glückes Schmach und Geißel,
Der Stolzen Uebermuth, die Tyranney

Der

Der Mächtigen, die Quaal verſchmähter Liebe,
Den Mißbrauch der Geſetze, und jedes Schalks
Verſpottung der Verdienſte, mit Geduld?
Könnt uns ein bloßes Dolch die Ruhe ſchenken,
Wo iſt der Thor, der unter dieſer Bürde
Des Lebens länger ſenfzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reiſender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unſern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Quaal,
Eh wir zu jener Ungewißheit fliehen.
So macht uns alle das Gewiſſen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angeſicht des feurigſten Entſchluſſes.
Dieß unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtge That
Erſtirbt — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen, erfordert das erhabene in den Leidenſchaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweifelung plötzlich beräubt wird, den allerungekünſtelſten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth iſt einzig und allein mit ſeinem Affekte be-

ſchäftiget, und jeder Begriff der es davon entfernen will, iſt ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorſtellungen, die ſie im Augenblicke eines heftigen Affekts übereilen; ſie drängen ſich alle zum Ausbruche, und da der Mund ſie nicht alle zugleich ausſprechen kann, ſo ſtockt er, und vermag kaum die einzelne Worte zu ſagen, die ſich ihm am erſten darbieten. —

Was konnte Oedip z. B. in dem entſetzlichen Augenblicke ſagen, da ſich ihm durch die Ausſage des alten Hofbedienten, das ganze Geheimniß aufklärte, und er es empfand, daß ihn ſelbſt der ſchrecklichè Fluch treffen müſſe, den er wider den Mörder des Lajus ausgeſprochen?

Weh! weh! nunmehr iſt alles klar!

Läßt ihn Sophokles ausrufen. Oedip, dem in dieſer Sache, ſo manche Orakelſprüche, Zeugniſſe und Umſtände bekannt waren, die zum Theil ſich unter einander, zum Theil ſeinem eigenen Selbſtbewußtſeyn zu widerſprechen ſcheinen, vernimmt nunmehr mit Entſetzen, daß ſie alle gar wohl übereinſtimmen, und daß er der elendeſte unter allen Sterblichen ſey. Weh, weh! iſt der Ausdruck der Natur, in der erſten

Sophocles u. Seneca, Oedip

erſten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausſtößt, wenn ſich ihm keine Worte darbieten; und die erſte Idee, die in der Seele des Oedip wieder erwachen konnte, mußte auf die Uebereinſtimmung der Umſtände eine Beziehung haben; nunmehr iſt alles klar!

Seneka hingegen, dem dieſes viel zu ruhig ſcheinet, läßt ſeinen Oedip, bey derſelben Gelegenheit, ganz anders raſen:

Dehiſce tellus, tuque tenebrarum potens
In Tartara ima, rector umbrarum rape.

Man ſiehet, je brauſender die Worte, deſto kälter bleibet das Herz; denn wir fühlen es, daß wir den ſtolzierenden Dichter, und nicht den unglücklichen Oedip hören.

Im Makbeth des Shakeſpears erfährt Makduff, daß Makbeth ſein Schloß eingenommen, und ſeine Frau und Kinder umgebracht habe. Makduff fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn tröſten; aber er höret nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach, und bricht endlich in die ſchrecklichen Worte aus: er hat keine Kinder!

Dieſe

Dieſe wenige Worte athmen mehr Rachſucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joſeph ſich vor Wemuth nicht länger halten konnte, und alle Umſtehende entfernte, um ſich ſeinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte ſollte er jetzt finden, den Zuſtand ſeiner Seele auszudrücken? Wie ſeinen Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, daß er der von ihnen gemißhandelte, aber doch ihr Bruder ſey? Ich bin Joſeph, ſpricht er, lebt mein Vater noch? Und die Brüder konnten ihm nicht antworten; denn ſie erſchracken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein bloßes Stillſchweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene, ſagt er in der neunten Abtheilung, ſeiner Abhandlung, „iſt nichts als ein Nachklang des gr[illegible]n Geiſtes. „Und darum bewundern wir zuweilen das bloße „Denken eines Menſchen, wenn er auch kein Wort „redet, wie das Stillſchweigen eines Ajax in der „Hölle (*), welches mehr hohes in ſich enthält, „als

(*) Odyſſee B. XI. v. 563.

„als alles, was er hätte sagen können.“ Dieses beredte Stillschweigen ist vom Virgil (*) nachgeahmet worden, da er von der Dido, welche vom Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sägt:

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia Cautes.
Tandem proripuit se se, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopstock hat unter den neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bußfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird: Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft; so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkung thun.

In

(*) Aeneis B. VI. v. 469.

In dem Oedip des Sophokles (4. Aufz. 3. Auft.) saget der korinthische Schäfer zum Oedip, in Gegenwart der Jokaste, er könnte nur unbesorgt nach Korinth zurück kehren; Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybius wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden und von da nach Korinth gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der Jokaste, wie ein Donnerschlag treffen. Jetzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Lajus umbringen; Oedip ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jetzt ihr Gemal. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimniß klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummet. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule da stehet. Ihr Gemal und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muß sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen!

gen? Oedip, den die schrecklichsten Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jetzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie! versetzet sie, was hat er gesagt? —

„Um des Himmels Willen! wenn du dich

„selbst liebest; höre auf weiter zu forschen!

„Ich bin so elend genug.

Oedip. „Sey nur ruhig! Und wenn ich von

„dreyfachen Sklaven abstamme; so kann

„es dich nicht schänden.

Jokaste. „Demnach folge mir! laß dich erbit-

„ten! o thue es nicht!

Oedip. „Nein! ich muß die Wahrheit ans

„Licht bringen.

Jokaste. „Ach wüßtest du, was für wichtige

„Gründe ich habe, dich davon abzu-

„halten.

Oedip. „Eben diese geheimen Gründe ver-

„doppeln meine Unruhe.

Jokaste. „(bey Seite) Bejammernswerther!

„— — — Möchtest du doch nimmer er-

„fahren, wer du bist!

Oedip.

Oedip. „Man bringe ſchleunig den andern „Schäfer her. Laßt die Königinn immer „ſich meines Standes ſchämen, und mit „dem ihrigen groß dünken.

Jokaſte. „Weh! weh! Unglücklichſter unter „allen Sterblichen. Dieß iſt alles, was „ich dir noch zu ſagen habe — ich kann „nicht mehr.—“ (gehet ab.)

So redet das wahre Erhabene in den Leidenſchaften. Das Verſtummen der Jokaſte, ſo lange die Rede nicht an ſie gerichtet geweſen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das konvulſiviſche Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauſpielerinn dieſes fürchterliche Stillſchweigen begleiten muß, ſetzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedips, und von der nahen Entwickelung des großen Geheimniſſes in beſtändiger Erwartung unterhalten wird, in das äuſſerſte Schrecken. Er iſt zwar noch nicht völlig von dem Schickſale der Jokaſte unterrichtet; allein deſto ſchrecklicher ſind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orakelſprüche, und die Reden des

Tireſias

Tireſias Anlaß geben. Endlich redet ſie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! was „hat er geſagt? Um des Himmels willen, u. ſ. w. Im Abgehen giebt ſie uns deutlich genug zu verſtehen, welchen Vorſatz ſie in ihrer Bruſt nähret, und ohne Zeugen auszuführen eilet. „Dieß iſt „alles, was ich dir noch zu ſagen habe — ich „kann nicht mehr.“ Wer zittert jetzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet ſie nicht mit den Augen, und wünſchet, daß man ſie nicht ihrer Verzweifelung überlaſſen möchte? Nur Oedip iſt allzu ſehr mit ſich ſelbſt beſchäftiget, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie gehet ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unſere Beſorgniß ſey nur allzu gegründet geweſen.

So viel vom Erhabenen von der erſten Gattung, bey welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzuſtellenden Sache ſelbſt anzutreffen iſt. Vielleicht habe ich mich allzu lang dabey aufgehalten; allein das Erhabene in den Geſinnungen hat eine deſto weitläuftigere Ausführung erfodert, da unter allen Exempeln von Erhabenen, die Longin anführet, faſt kein einziges zu finden, das zu

dieſer Klaſſe zu zählen ſey. Ich nehme das Stillſchweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehöret, wie auch die bekannte Ausruffung dieſes Helden: „O Vater Zevs! errette die Griechen „von der Finſterniß, laß es helle werden, daß „unſere Augen wieder ſehen. Am hellen Tage „bring allenfalls uns um, wenn du es ſo beſchloſ„ſen!“ die Longin in der neunten Abtheilung anführet.

Die zweyte Gattung des Erhabenen iſt diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunſt der Vorſtellung, als auf das Vorgeſtellte, und alſo, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die auſſerordentlichen Fähigkeiten des Künſtlers zurück fällt. Der Gegenſtand an ſich kann öfters nichts hohes, nichts auſſerordentliches enthalten; allein wir bewundern die große Talente des Dichters, ſeine glückliche Einbildungskraft, ſein Vermögen zu erdichten, ſeine tiefe Einſicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenſchaften, und die edle Art, mit welcher er ſeine vortreffliche Gedanken zu äuſſern gewußt hat. Ein Menſch, der ſich ſterbend auf

dem

dem Schlachtfelde herum wälzet, iſt an ſich kein bewundernswürdiger Gegenſtand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopſtockes, wenn er dieſen Gegenſtand ſchildert. Der erſte glückliche Einfall, dadurch er ſich ein Feld zu großen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menſchen, ſondern einen Gotteslängner in dieſem Zuſtande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das bäumende Roß, der rauſchenden Panzer Getöſe,
Und das Geſchrey, und der tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm, Er liegt, und ſinkt mit geſpaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er ſich wieder, und iſt noch, und denkt noch, und fluchet,
Daß er noch iſt, und ſpritzt mit bleichen ſterbenden Händen
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wolt' ihn gerne noch läugnen.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, setzet das Gemüth des Lesers in die äusserste Bewegung. Die wütende Verzweifelung des Gotteslängners, der jetzt fühlt, daß ein Gott ist, ziehet mitten in diesem gewaltigen Geräusche, unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllet uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsetzliche bestürmt unsere Seele von allen Seiten; allenthalben finden wir das Sinnlichunermeßliche; das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstützt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt ihn gern noch läugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden;

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz der Erde und des Himmels

Tief

Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die Stimme des Menſchen,
Noch der Freundſchaft zärtliche Klagen. Er ſelbſt kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abſchied kaum ſtammeln.
Athmet tiefer herauf; Ein kalter ängſtlicher Schweiß läuft
Ueber ſein Antlitz, das Herz ſchlägt langſam, dann ſtehts, dann ſtirbt er.
Meſſ. B. 1. G. V.

Dieſe Beſchreibung hat, ihrem innern Werthe nach, eine große Aehnlichkeit mit der Beſchreibung der eiferſüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der engliſche Zuſchauer ſagt, daß dieſes Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter ſey, was der bekannte antike Rumpf für den Michael Angelo geweſen. — Alle dergleichen Gegenſtände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweifelung, ſind zwar an und für ſich nicht bewundernswürdig, und werden es bloß in der Nachahmung, durch das Genie des Künſtlers; allein ſie ſind ihrer Natur

nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstützen durch das ihnen beywohnende Sinnlichunermeßliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es giebt aber auch ganz gleichgültige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie uns erhaben scheinen, das heißt, unsre Bewunderung verdienen wollen. Ein Beyspiel von dieser Gattung ist die vom Longin gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, gestehet es mir, beständig her„um laufen, und euch unter einander fragen, „was giebt es Neues? Was kann wohl Neueres „seyn, als daß ein Mann aus Macedonien ganz „Griechenland bekriegt? Ist Philippus gestorben? „Nein, bey Gott! nicht; er ist nur unbaß. Al„lein, o ihr Athenienser! was gehet dieses euch „an? Gesetzt, es begegne ihm etwas menschliches; „gewiß, ihr würdet euch einen andern Philippus „machen.“ Wo liegt hier das Große? Was

an

anders erregt hier die Idee des Unermeßlichen, als der bewunderungswürdige Geiſt des Redners, der ſich der allerkleinſten Umſtände ſo glücklich zu bedienen weis, um ſeiner Rede Leben, Nachdruck und Begeiſterung zu ertheilen?

Niemand weis glücklicher von den gemeinſten Umſtänden Vortheil zu ziehen, und ſie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakeſpear. Die Wirkung dieſes Erhabenen muß deſto ſtärker ſeyn, je unvermutheter es überraſcht, und je weniger man ſich zu der Geringfügigkeit der Urſache ſolcher wichtigen und tragiſchen Folgen verſehen hatte. Ich will einige Beyſpiele hiervon aus dem Hamlet anführen. Der König läßt Luſtbarkeiten anſtellen, um die Melancholey des Prinzen zu zerſtreuen. Man führet Schauſpiele auf. Hamlet hat das Trauerſpiel Hekuba aufführen ſehen. Er ſcheinet bey guter Laune zu ſeyn. Die Geſellſchaft verläßt ihn, und nun erſtaune man über die tragiſchen Folgen, die Shakeſpear aus dieſen gemeinen Umſtänden zu ziehen weis. — Der Prinz ſpricht mit ſich ſelber:

O welch ein kriechender, elender Sklave
Muß Hamlet seyn! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler
Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
Und seine Seele folgt der Phantasey,
Und würkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
Bestürzung, seiner Stimm ein tödtlich Röcheln;
Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten Wahne.
Für wen? — Für Hekuba?
Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?
Und er kann weinen? O was wird' er thun,
Hätt' er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
Anspornet? u. s. w.

Hamlet Act. II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehret, daß die Trübsinnigen bey jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie

nie des Shakespears geleitet, so oft er die Melankoley zu schildern hatte. Sein Hamlet und sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muß.

Im dritten Aufzuge suchet Gildenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig:

Gildenstern. „O mein Prinz! meine Pflicht „ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. „Das verstehe ich nicht recht. Willst du mich aufmuntern; so spiele hier auf „dieser trefflichen Flöte.

Gildenst. „Das kann ich nicht, mein Prinz.

Haml. „O spiele doch!

Gildenst. „In der That, ich kann nicht.

Haml. „Ich bitte.

Gildenst. „Ich weiß sie nicht anzusetzen, „mein Prinz!

Haml. „Das ist so leicht, als die Kunst zu lügen. Hier lege die Finger, hier den Dau-

„mehr an. Mit dem Munde gieb der Flöte
„deinen Othem; ſo wird ſie entzückende
„Töne ſprechen. Verſuche es!

Gildenſt. „Umſonſt! Ich habe die Wiſſen-
„ſchaft nicht, die geringſte Harmonie her-
„auszubringen.

Haml. „So? Wofür ſiehest du mich alſo an?
„Du willſt mir die Töne ablocken, die im In-
„nerſten meines Herzens verborgen liegen.
„Auf mir zu ſpielen hälſt du für eine leichte
„Kunſt. Und in dieſem ſchlechten Holze liegt
„eine bezaubernde Stimme, eine göttli-
„che Muſik, und du kanſt ſie nicht zum
„Laute bringen. O du verſtehſt noch weni-
„ger die Kunſt, meinem Herzen ſeine har-
„moniſche Töne abzulocken! u. ſ. w.“

Niemand als ein Shakeſpear darf ſich unter-
ſtehen, ſolche gemeine Umſtände auf die Bühne
zu bringen; denn niemand als er beſitzet die
Kunſt, Gebrauch davon zu machen. Muß der
Zuſchauer hier nicht ſo betroffen ſtehen, als Gil-
denſtern, der die überlegene Klugheit des Prin-

zen

zen empfindet, und ſich voller Beſchämung entfernet?

Wenn der Künſtler uns in ſeinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade beſitzet, anſchauend und ſinnlich überzeugen will; ſo muß er ſein Augenmerk auf die vorzüglichſten und größten Schönheiten richten, die ſeine Vorſtellung beleben können. Die kleinen Pinſelzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meiſters, ſeinen Fleiß und ſeine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen iſt gewiß das Erhabene nicht zu ſuchen, das unſere Bewunderung verdienet. Die Bewunderung iſt ein Zoll, den wir den auſſerordentlichen Gaben des Geiſtes ſchuldig ſind. Dieſe werden im engſten Verſtande das Genie genannt. Wo alſo in einem Werke der Kunſt, ſinnliche Merkmale des Genies anzutreffen ſind, da ſind wir bereit, dem Künſtler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumſtände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen weſentlichen Theil deſſelben ausmachen, zeigen den Fleiß und [illegible] Mühe nur allzu

allzu deutlich an, die ſie den Künſtler gekoſtet, und wir ſind gewohnt, ſo viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleiße zuſchreiben.

Man ſiehet alſo, daß bey dieſer Gattung vom Erhabenen, dem Künſtler frey ſteht, den ganzen Reichthum ſeiner Kunſt anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch ſeine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu ſetzen; und hierdurch unterſcheidet ſich dieſe Gattung von der erſtern, da man dem naiven und ungekünſtelten Vortrage den Vorzug geben muß; daß aber indeſſen der Künſtler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geiſt vielleicht lang genug beſchäftigen könnten, ſeiner Aufmerkſamkeit und ſeines Fleißes nicht würdigen, und ſie nur alsdenn nicht verwerfen darf, wenn ſie ſich ihm gleichſam von ſelbſt anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Exempel hiervon anzuführen. Der heilige Pſalmendichter ſagt von der Sonne (Pſ. 19, 6.):

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutgam aus
seiner Kammer,
Und freuet ſich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide

Beide Gleichniſſe ſind ungemein erhaben, und beſonders in dem letztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem ſehr berühmten antiken Apollo, den der Künſtler als den Gott des Tages durch die Geſchwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten, und ſeine Pfeile abzuſchieſſen ſcheinet, ſo vortrefflich charakteriſiret hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenſtralen bedeuten kann. Allein dieſe vorzüglichen Schönheiten ſind, ſelbſt unter den Händen eines ſo großen Meiſters, als Rouſſeau, wo nicht gar verſchwunden doch wenigſtens durch die fleißige Ausbildung ſehr von ihrem Erhabenen herunter geſetzt worden.

Er ſetzet:

Cet aſtre ouvre ſa carriére
Comme un Epoux glorieux,
Qui dés l'Aube matinale
De ſa couche nuptiale,
Sort brillant & radieux.
L'univers à ſa preſence
Semble ſortir du neant.
Il prend ſa courſe, il s'avance,
Comme un ſuperbe geant.

Allhier

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Kramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweyte hat in seiner Uebersetzung fast noch mehr verloren, als in der französischen.

Im übrigen erhellet aus unsrer Erklärung, daß diese zweyte Gattung vom Erhabenen sowohl in den Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könnte, und zwar 1) in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und 2) in Ansehung des Ausdruckes, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beywörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode; weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine ausserordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es

Es wird nicht nöthig seyn, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung von den Hauptgrundsätzen der schönen Künste, ist schon bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit, in einer künstlichen Nachahmung weit größer sey, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde; weil in dem ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischet und das Vergnügen erhöhet. Man gilt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf; so werden doch allezeit Fußtapfen des Genies zurück bleiben, die ihm gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjektive Erhabenheit, mit der objektiven verbun-

den

den werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurück fällt; so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt seyn können; welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zubehandelnden Subjekts, und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muß.

Auch würde es überflüßig seyn, alle diese Betrachtungen durch Beyspiele zu erläutern, da des Longins Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweyten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheinet. Meine Absicht war bloß, den Begriff des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich mißgelungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt, (im siebenden Hauptstücke seiner Schrift) „überhaupt kannst du sicher glauben, „daß dieses wirklich schön und erhaben sey, welches allemal und allen Menschen gefällt.“

Perrault

Perrault ist mit diesem Satze des Longin nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die eilfte Anmerkung des Boileau über den Longin, „daß man nach dieser Vorschrift das „Erhabene sehr selten finden würde, weil Men„schen von verschiedenem Alter, verschiedener Er„ziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding „auf sehr verschiedene Weise vorstellten.“ Mich dünkt, Perrault habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zweyten Gattung die Rede ist. Es gehöret öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künstlers bewundern zu können, und wie geringe ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande, und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muß gewiß Menschen von allerley Gattung rühren, so bald sie die Worte verstehen, dadurch es ausgedruckt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weni-

ger ſie der menſchlichen Seele ſolche Vollkommenheiten zugetrauet hätten. — Man wirft ein: Iſt nicht öfters von den feinſten Kunſtrichtern über Stellen geſtritten worden, ob ſie zum Erhabenen zu zählen ſind? Die Stelle aus der heiligen Schrift, z. E. „Gott ſprach, es werde Licht“ u. ſ. w. „gehört unſtreitig zum Erhabenen von der erſten Gattung, und gleichwohl iſt ihre Erhabenheit von einſichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo iſt alſo hier die Einſtimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der erſten Gattung anſehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „Gott ſprach, „es werde Licht, und es ward Licht,“ an ſich erhaben ſey. Nur dieſes haben ſie nicht zugeben wollen, daß die Abſicht des Geſetzgebers geweſen ſey, hiermit etwas Erhabenes zu ſagen; das heißt, ſie geſtünden dieſer Stelle die Erhabenheit von dem erſten Range ein, und nur die von der zweyten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man ſiehet auch in den Streitſchriften, die über dieſe Stelle gewechſelt worden ſind, mit Verwunderung,

derung, wie wenig die Kunſtrichter ſich einander verſtehen wollen. Die eine Partey beruft ſich immer auf die Erhabenheit der Handlung, und Einfalt des Ausdruckes; die andere übergehet dieſes mit Stillſchweigen, und redet nur von der Abſicht des Geſetzgebers, der, menſchlich zu reden, hier gewiß ſeine Seelenkräfte in keine ſonderliche Unkoſten ſetzen wollte, um etwas Erhabenes hervorzu bringen. Hätten ſie ſich erkläret; ſo wäre der Streit entſchieden geweſen.

Longin hat alſo nicht nur darin Recht, daß dasjenige wirklich ſchön und erhaben ſey, welches allemal und allen Menſchen gefällt; ſondern man kann, wenn von dem Erhabenen der erſten Gattung die Rede iſt, den Satz auch umkehren, und ſagen, das Erhabene müſſe allemal und allen Menſchen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechiſchen Kunſtrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der erſten Gattung rede, wenn er ſagt, daß es allemal und allen Menſchen gefalle, ob er gleich dieſen weſentlichen Unterſchied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er ſagt: „Wenn

„Leute von mancherley Neigungen, von ungleicher „Lebensart, die in ihren Wissenschaften und „an Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich „von etwas gerührt worden; so giebt gleichsam „die Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten, uns „desto größere Gewißheit, daß diejenigen, welche „man also bewundert, unfehlbar etwas Hohes an „sich haben müssen.“

Im übrigen, da das Erhabene nur bey grossen und ausserordentlichen Fähigkeiten der Seele Statt findet; so wird der gemeine Witz, oder die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken (*), das keine son-

(*) Der holländische Uebersetzer sagt, diese Erklärung schiene ihm zu eng, und blos auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesetzte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben: Z. B.

Victrix causa Diis placuit, *victa* Catoni,

zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefehr.

Die Fertigkeit Antithesen zu machen, ist eine Art des Witzes, weil sich zu widersprechen scheinende Merkmale in einem Gesichtspunkte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Witz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniß, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen

ſonderlich wichtige Folgen hat, von dem Erhabenen, ſo wohl der erſten als zweyten Gattung billig ausgeſchloſſen. Die zugeſpitzten Gegenſätze, die epigrammatiſchen Einfälle, der geſchraubte und gekünſtelte Witz können uns eine Zeitlang beluſtigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können ſie niemals erregen. Ja ſie können dieſe ſo gar hindern, indem ſie Merkmale eines kleinen Geiſtes ſind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß ſchon etwas Wichtiges iſt. Beym Ausdrucke der Leidenſchaften ſind ſie vollends unerträglich. Die kleinſte Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geſchäfte, als

men wird, iſt eine Wirkung des Witzes, und ein Gedanke iſt witzig, der dieſes Uebereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Oppoſition gebracht werden, wie in der Antitheſe geſchieht. Um den gemeinen Witz von dem hohen zu unterſcheiden, habe ich in der Erklärung des erſten hinzugeſetzt, daß das bemerkte Uebereinkommende, oder Gemeinſchaftliche keine wichtige Folgen haben müſſe. So unterſcheidet man auch eine leere Scharfſinnigkeit von einer fruchtbaren. Sie iſt die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterſchiedes zu entdecken, und es kömmt darauf an, ob dieſe Merkmale von unwichtigen oder wichtigen Folgen ſind. — Eigentlich zu reden, ſetzet die Antitheſe, in den mehreſten Fällen ſowohl den Gebrauch der Scharfſinnigkeit, als den Gebrauch des Witzes voraus.

geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken, und sich bey denselben zu verweilen. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es giebt aber eine edle und große Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, keine müssigen Beziehungen und Verhältnisse; sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen, zum Grunde hat. Dieser höhere Witz ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt sogar keine Antitheſe aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit, oder Empfindung stützet. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rühret, und unterrichtet; an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beyspiele von erhabenen in Witz eingekleideten Gedanken sind:

Die

Die Antwort des Alexanders, als Parmenio zu ihm ſagte, „ich würde des Darius Anerbieten „annehmen, wenn ich Alexander wäre; und ich „auch, verſetzte dieſer Prinz, wenn ich Parme„nio wäre.“ —

„Wer nichts fürchten will, ſagt ein alter Weltweiſe, der lerne Gott fürchten.“ Hieraus iſt vermuthlich der erhabene Vers des Racine entſprungen:

Je crains Dieu, cher Abner! & n'ai point d'autre crainte.

Athalie Act. I. Sc. I.

Omnia terrarum ſubacta,
Præter atrocem animum Catonis.

Horat.

Neque Cato poſt libertatem vixit, neque libertas poſt Catonem.

Senec.

Tout etoit Dieu, excepté Dieu meme; & le monde que Dieu avoit fait pour manifeſter ſa puiſſance, ſembloit être devenu un Temple d'idoles.

Boſſuet. hiſt. univ.

Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
Im Himmel und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
Aus ungleich festem Stoff hat Gottes auserlesen,
Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesen.
Zweydeutig Mittelding von Engeln und von Vieh,
Es überlebt sich selbst, es stirbt und stirbet nie.

Haller.

— — Der Mensch, wo ist er her?
Zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefähr.

Lessing.

Wie elend, kümmerlich, wuchs ich die ersten Jahre;
Zum Menschen noch nicht reif, doch immer reif zur Baare.

Eben derselbe.

Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt Befehle;
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.

Dusch.

Exempel von pathetischen oder leidenschafterregenden Antitheſen:

Wie

Wie ſitzt die Stadt ſo einſam, die ſonſt voll Volks war.
Die gröſßte der Völker, die Fürſtinn der Länder iſt zinsbar worden.

Klagel. Jer. v. 1.

Anibalem pater filio meo potui placare. Filium Anibali non poſſum. — — — Vultum ipſius Anibalis, quem armati exercitus ſuſtinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu ſuſtinebis? — — Deterreri hic ſine te potius, quam illic vinci. Valeant apud te mee preces, ſicut pro te hodie valuerunt.

Tit. Liv. I. 23. N. 9

Leve toi, triſte Objet d'horreur & de tendreſſe;
Leve toi; cher appui, qu'eſperait ma vieilleſſe;
Viens embraſſer ton pere! Il t'a du condamner;
Mais, ſ'il n'etait Brutus, il t'allait pardoner.
Va, ne t'attendris point; ſois plus Romain que moi;
Et que Rome t'admire en ſe vengeant de toi!

Brutus. A. V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwehnet worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worin das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdruckes zu bezeichnen. Natürlich, ungekünstelt, sagt zu wenig; indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu seyn. Edle Einfalt hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger, als edel sind. (*) Wir werden uns also

mit

(*) Das niais der Franzosen, davon der holländische Ueberseher bey dieser Gelegenheit spricht, scheinet von Naiven wesentlich unterschieden zu seyn. Niais bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs, die aus Dummheit entspringet. Si la simplicité se remarque dans l'exterieur & qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité, n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais *niais*

ne

mit dieſem ausländiſchen Worte behelfen müſſen; allein wir wollen den Begriff aufſuchen, den wir mit dieſem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt iſt unſtreitig eine nothwendige Eigenſchaft der Naivität. So bald ein Ausdruck tiefſinnig, lebhaft, voller Nachdruck, oder mit vielen Zierathen verſehen iſt; ſo kann man ihm ſchlechterdinges die Naivität abſprechen, und in ſo weit iſt das Erhabene in dem Ausdrucke, dem Naiven entgegen geſetzt. Allein mit der bloßen Einfalt iſt es nicht genug. Es muß unter dieſem einfältigen Aeuſſerlichen ein ſchöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affect verborgen liegen, der ſich auf eine ungekünſtelte Art äuſſert. Bey einem blos einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein ſchöner Gedanke, wie eine edle Seele in dieſem

ne fut actif. (Dict. Encycl.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieſer unthätigen Einfalt etwas geſchieht, oder geſagt wird, das von wichtigen Folgen iſt. Uebrigens ſcheinet mir die Anmerkung des Hrn. Ueberſetzers wichtig zu ſeyn, daß in der Malerey und Bildhauerkunſt, auſſer dem hohen Naiven, oder der **edlen Einfalt**, das niais ſich beſſerer ausdrücken laſſe, als das eigentliche Naive; indem dieſes ſich unter der Hand des bildenden Künſtlers mehrentheils in **Unſchuld** oder **Unbeſonnenheit** verwandelt.

dieſem ungezierten Körper wohnet; ſo wird unſer Herz von einer ſanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieſes iſt naiv! Die Sitten, die zu unſern Zeiten auf dem Lande herrſchen, ſind oft die allereinfältigſten. Sind ſie aber ſo naiv als die Sitten der arkadiſchen Schäfer, und der übrigen Bürger des güldnen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter exiſtirt haben? Und was iſt die Urſache anders von dieſem Unterſchiede, als die edlen Geſinnungen, die man dieſen letztern neben ihrer äuſſerlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man alſo folgende Erklärung feſtſetzen: **Wenn ein Gegenſtand edel, ſchön, oder mit feinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, ſo heißt die Bezeichnung naiv.**

Dieſe Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpaſſend ſeyn, wo die Perſon, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich ſchöne, edle, oder wichtige Gedanken hat, und ſich nur einfältiger Zeichen bedienet; z. B. Virgil ſagt in ſeiner dritten Ekloge:

Malo

Malo me Galatea petit, laſciva puella,
Et fugit ad ſalices, & ſe cupit ante videri.

Dieſes iſt ungemein naiv. Das verſtecken der Galatea ſcheinet blos ein unſchuldiges Spiel zu ſeyn. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; laſciva puella. Sie reizet den Schäfer durch dieſes anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte ſie ihm ihre geheime Sehnſucht nicht zu verſtehen geben. (*)

Johann, der muntere Seifenſieder bey dem Herrn von Hagedorn, giebt den zufriedenen Zuſtand ſeiner Seele, ſeine Genügſamkeit, Arbeitſamkeit und ſein Vertrauen auf die Vorſehung, in den einfältigſten Ausdrücken zu erkennen. Er äuſſert die Geſinnungen eines Weltweiſen, ohne deſſen praleriſches Geſchwätze. Er beſchämt ſeinen

(*) Der holländiſche Ueberſetzer führet hier ein ſehr niedliches Gedichtchen aus den Anthol. françaiſe (T. III. p. 93.) an, das ich meinen Leſern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verdure:
Faites regner l'ombrage & l'amour dans nos bois!
A quoi s'amuſe la Nature?
Tout eſt encore glacé dans le plus beau des mois!
Si je viens vous preſſer de couvrir ce bocage,
Ce n'eſt que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je repand pour un berger volage;
Ah! je n'aurai jamais d'autre beſoin de vous. (bis)

nen reichen Nachbar, ohne tiefſinnige Lehrſätze, ohne witzige Sittenſprüche. Sein ganzes Betragen iſt naiv.

Die Sinnſchrift auf die in Erz gegoſſene Kuh des Myron:

Du Hirte, warum eileſt du
So weit zurück nach mir!
Stichſt mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufeſt: Fort von hier!
Ich bin des Künſtlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir;

iſt aus eben dieſem Grunde naiv, weil ſie dem erſten Anblick nach eine bloße Erzählung zu ſeyn ſcheinet, in Wahrheit aber ein ſehr ſchmeichlendes Lob für den Künſtler enthält. (*)

La

(*) Auch der Spottende nimmt zuweilen die Mine eines unſchuldigen Erzahlers an; um ſeine Abſicht zu verbergen, und dadurch den Spott deſto beißender zu machen. Lob und Tadel treffen beide deſto ſtarker, je weniger Vorſatz ſie verrathen, je mehr ſie gleichſam von Ungefehr zu kommen ſcheinen. Z. B.

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch Sie.
Er bechert gern, ſie auch:
Er hat den Beutel gern,
Und ſpielet gern den Herrn;

Auch

La Fontaine verlieret seine Wohlthäterinn Madame de Lasabliere, und begegnet seinem Freund Mr. d'Hervart. „Mein lieber La Fontaine, (sprach dieser rechtschaffene Freund) ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet ist: ihr habet bey Madame de Lasabliere gewohnt; sie lebt nicht mehr; Ich wollte euch wohl vorschlagen, zu mir zu ziehen." Dahin gehe ich eben, antwortete La Fontaine.

Der gewesene Wachtmeister Paul Werner (in Lessings Soldatenglück) will seinen verabschiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „Ich thue es ja nur der Interessen wegen, spricht „er, bey meiner armen Seele, nur der Interessen „wegen! — Wenn ich manchmal dachte; wie „wird

Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.

Götze.

On dit que l'Abbé Roquette
Preche les sermons d'autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achete,
je soutiens qu'ils sont à lui.

Poileau.

Huissiers, qu'on fasse silence!
Dit, en tenant audience,
Un Président de Baugé;

„wird es mit dir aufs Alter werden? wenn du „zu Schanden gehauen bist? wenn du nichts haben „wirst? wenn du wirst betteln gehen müssen? So „dachte ich wieder: Nein; du wirst nicht betteln „gehen; du wirst zum Major Tellheim gehn; „der wird seinen letzten Pfennig mit dir theilen; „der wird dich zu Tode füttern; bey dem wirst du „als ein ehrlicher Kerl sterben können.“ Der Major ergreift seine Hand und fragt: Uh, Kamerad, das denkst du nicht noch? „Nein, spricht „der ehrliche Werner, das denk ich nicht mehr. — „Wer von mir nichts nehmen will, wenn ers bedarf, und ichs habe; der will mir auch nichts „geben, wenn ers hat, und ichs bedarf.“

Ueber-

C'est un bruit a tete fendre,
Nous avons déja jugé
Dix causes sans les entendre.
J. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und ist desto schmeichelhafter:

Helas, qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les Rois s'honoroient du nom de fainéans?

So wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimt, und durch die **Ironie** desto schmerzender wird.

Ueberhaupt beſteht das Naive des ſittlichen Charakters in der Einfalt im Aeuſſerlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwiſſenheit des Weltgebrauchs; in der Unbeſorgtheit für falſche Auslegung; in jenem zuverſichtlichen Weſen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, ſondern Edelmuth, Unſchuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht ſchlimmer geſinnt ſeyn werden, als wir gegen ſie ſind. Wenn wir alſo das äuſſerliche Thun und Laſſen der Menſchen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten; ſo wird auch hier zum Naiven, Einfalt der Zeichen, nebſt Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit dem Naiven in der Geſichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer ſo gute Dienſte thut, hat es eine ähnliche Beſchaffenheit. Es iſt allezeit das Ungeſuchte, Kunſtloſe im Aeuſſerlichen, das ohne Abſicht, innerliche Vortrefflichkeit verräth. Da die Geſichtszüge, Minen und Geberden des

Menſchen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen ſind; da jeder Zug im Geſichte eine Neigung, und jede Mine eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entſpricht; ſo wird dem Inbegriff aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeſchrieben, wenn ſie gleichſam ohne Vorſatz, ohne Anſprüche, ohne Selbſtbewußtſeyn, ein glückliches und übereinſtimmendes Syſtem von Neigungen und Empfindniſſen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den ſonſt einförmigen Zügen eines kindiſchen Geſichts, zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unſchuld und Holdſeligkeit hervorſproſſen. — Die Grazie, oder die hohe Schönheit in der Bewegung (*) iſt gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfließend und ſanft auf einander hinweg gleiten, und ohne Vorſatz und Bewußtſeyn zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher dieſe freywilligen Bewegungen fließen, eben ſo ungezwungen ſpielen, eben ſo ſanft übereinſtimmen, und eben ſo künſt-

(*) Theil 1. S. 158.

kunſtlos ſich entwickeln. Daher iſt auch allezeit die Idee der Unſchuld und der ſittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden. — Je mehr dieſe Schönheit in der Bewegung mit Bewußtſeyn verbunden, und ein Werk des Vorſatzes zu ſeyn ſcheinet; deſto mehr weichet ſie von dem Naiven ab, und erlanget den Charakter des Geſuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affektirten. — Nichts iſt ſo abgeſchmackt, als affektirte Naivität, oder Einfalt im Aeuſſerlichen, der wir es anſehen, daß ſie Abſichten hat, und Anſprüche machen will. — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenloſigkeit und Mangel der Empfindung verräth, ſo wird ſie Dummheit genennet; und wenn ſich die Unthätigkeit hinzugeſellet, ſo erlangen wir das Niais, davon zu Anfange dieſer Abhandlung in der Anmerkung geſprochen worden. — Ueberhaupt alſo würde, dieſen Betrachtungen zufolge, zum Naiven allezeit kunſtloſe Einfalt im äuſſerlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indeſſen finden wir Beyſpiele, da derjenige, der etwas naives ſagt, wirklich nicht mehr dabey denket, als die Worte mit ſich bringen, deren er ſich bedienet; da alſo, von ſeiner Seite wenigſtens, das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeuſſerliche; die Zuhörer aber ſind durch andere Umſtände in den Stand geſetzt worden, bey den gleichgültigſcheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denſelben wichtige Folgen zu ziehen. Im George Dandin des Moliere erzählet Lobin dem Dandin ſelbſt, ohne ihn zu kennen, die Buhlereyen ſeiner Frau, und verbietet ihm, ſolches dem Dandin zu Ohren kommen zu laſſen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche couſuë au moins! Die Situation iſt naiv. Lobin hat weiter keine ſchlimme Abſicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erwecket dadurch die Eiferſucht des Dandin.

Die bekannte Stelle beym Gellert (Fabeln und Erzähl. 2. B. S. 115.)

Was

Was sagten Sie Papa? Sie haben sich versprochen,
Ich sollt erst vierzehn Jahre seyn?
Nein vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv; weil Fieckchen, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zu recht weisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen wollen, und gleichwohl nennet man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen, aus Uebereilung, ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniß verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Märchen in dem Geschmacke der Gageure de trois Commérces belustigten, erzehlte eine, als die Reihe an sie kam, von jemand, der da hätte verreiset seyn sollen, und beschloß ihre Erzehlung: „plötzlich gieng die Thüre auf, und, wer sollte es anders seyn, als ihr Mann selbst?“ — Ihr Mann! sprachen die

andern erſchrocken, ihr Mann! — „ja, verſetzte ſie in der Eile, ich war auch ganz des Todes für Entſetzen.“

Wenn dieſes in der Hitze des Affekts geſchiehet; ſo kann ein naives Verrathen der geheimſten Gedanken von ſehr tragiſcher Wirkung ſeyn. In Herrn Weiſſens Romeo und Julie findet man einen Zug von dieſer Art. Die Gräfinn Kapellet, die ſehr davon entfernt iſt, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Urſach hat zu glauben, ſie haſſe dieſen Montechi, wie ihre ganze Familie ihn haſſet und verfolget, weil er ihren Vetter den Thebaldo umgebracht, (über deſſen Tod Julie vorgiebt, untröſtlich zu ſeyn, da ſie es doch eigentlich über die Entfernung des Romeo iſt); die Gräfinn kömmt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, daß der Graf von Lodrona um ſie angeſucht habe:

Mad. Kapellet. — — ich bringe dir eine fröliche Nachricht, Julie! für uns alle: für dich am meiſten frölich.

Julie

Julie (haſtig) Hat Romeo Verzeihung erhalten? . . (erſchrocken) ach! wie ſchwach iſt mein Kopf! . . iſt Romeo beſtraft?

Ein franzöſiſcher Schriftſteller (Dict. Encycl. Art. Naivité) unterſcheidet, wie es ſcheinet nicht ohne ſeinen Sprachgebrauch für ſich zu haben, eine Naivität und die Naivität. „Eine Naivität, ſpricht er, nennet man einen Gedanken, einen Zug der Einbildungskraft, ein Empfindniß, das uns wider unſern Willen entwiſcht, und „uns zuweilen ſchaden kann. Ein Ausdruck der „Lebhaftigkeit, Unbedachtſamkeit, oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der Welt. Von dieſer Art iſt die Antwort einer Frau an ihren ſterbenden Mann, der ihr die Perſon beſchrieb, die „ſie nach ſeinem Tode heyrathen ſollte: Nimm „ihn, ſprach er, du wirſt ſehr wohl thun! „Ach! antwortete ſie, ich habe auch ſchon daran gedacht.

„Die Naivität aber iſt die Sprache des ſchönen Genies und der einſichtsvollen Einfalt. Sie

„ist das einfältigste Gemälde einer feinen und „sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst „für denjenigen dem sie nicht natürlich ist.“

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben; so wird man schon, um keine derselben auszuschließen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen seyn kann, die Absicht des Redenden mag gewesen seyn, mehr zu verstehen zu geben, als er saget, oder er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefähr mehr verrathen haben; so heißt in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, daß bey dem Naiven die bezeichnete Sache größer und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen; so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen; dann wir haben eine anschauende Erkenntniß

niß von einer Sache, wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniß, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen läßt, sinnlich-vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß; denn das Wesen der schönen Künste bestehet in einer sinnlich-vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellet auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, naiv genennt haben; denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von großer Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nur alsdenn eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt,

warum er nicht lieber ſolche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemeſſen ſind. Dieſes geſchiehet in folgenden Fällen. 1) In dem Erhabenen von der erſten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Geſinnungen und Leidenſchaften, wie bereits oben gezeigt worden. 2) In den Schäfergedichten, oder ſonſt ländlichen Kunſtwerken, wo man den eingeführten Perſonen Empfindung und Gedanken, aber keine ſtudirte Ausdrücke, Stellungen und Geberden zutrauet. 3) In Reden, die unſchuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der Athalie des Racine, da dieſer kleine Prinz der Tyranney in den allerunſchuldigſten Ausdrückungen die bitterſten Vorwürfe macht; und der Arabella in Leſſings Miß Sara Sampſon, wo dieſes Kind von lauter Güte und Unſchuld ſpricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Melleſonts und der unmenſchlichen Marwood von den heftigſten Leidenſchaften zerriſſen werden. Von dieſer Gattung iſt die meiſterliche Stelle im Homer, da Hektor von der Andromacha den allerzärtlichſten Abſchied nimmt, ſie vielleicht ewig

nicht

nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich vor dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winket, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt. — 4) In Lob und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten. Und endlich 5) in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Kontrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecole des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freyheiten erzählet, die sie dem Horaz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äusserste Eifersucht bringen.

Die Wirkungen des Naiven sind zuförderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung, über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt im Aeussern verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksam-

keit

keit an einen Gegenſtand, der uns immer mehr und mehr entdecken läßt, je länger wir uns bey demſelben verweilen, der uns gleichſam mehr hält, als er zu verſprechen ſchien. Iſt nun dieſes innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit; ſo folget das ſchauernde Gefühl des Erhabenen, das aber mit einer frölichen Empfindung verbunden iſt, die dem Lachen ſehr nahe kömmt. Denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fließen, eine Art von Kontraſt, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von ſtärkern Empfindungen unterdrückt wird, ſich auch durch ein wirkliches Lachen zu erkennen giebt. — — Ueberwältiget vom Erhabenen, iſt es kein Lachen mehr, das der Kontraſt hervorbringet; ſondern die Spur eines holden Lächelns, daß ſich um die Lippen ziehet, und in hohe Bewunderung verlieret. Dieſes iſt allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im ſittlichen Charakter überraſcht werden. Der Unempfindſame, der nach dem Scheine urtheilet, wird das ſittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen;

denn

denn er ſiehet weiter nichts, als den Kontraſt mit dem ihm beſſer bekannten Weltgebrauche, und das Ungereimte in dem zu ſichern Vertrauen auf andere Güte, das ihn zum lauten Gelächter reizet. Der Mann von empfindſamen Herzen hingegen ſiehet durch, bis auf die innere Würde, erkennet den Edelmuth, aus welchem jene Ungezwißheit, und anſcheinende Ungereimtheit entſpringet, und indem ſich ſeine Lippen zum Lachen regen, ergießt ſich ein Schauer durch ſein Herz, und löſet dieſes Lachen in ein verwunderungsvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Geſichtszügen hat eine ähnliche Wirkung, nur daß hier das Lachen ſich durch weit ſchwächere Spuren zeigen wird, weil der Kontraſt hier ſo merklich nicht iſt. Der Unempfindſame ſiehet es mit gleichgültigen Augen an, weil ihm die Minen und Geſichtszüge unbedeutend zu ſeyn ſcheinen; und bey dem Scharfſichtigen zeigt ſich die Wirkung des Kontraſtes nicht weiter, als in einer ſanften Oefnung der Lippen, und faſt unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen iſt, als Lächeln.

Iſt aber das Innere des Naiven ein Uebel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folge haben; ſo iſt das Naive bloß lächerlich; und in dieſem Falle kömmt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringet, die Abſicht hat mehr zu verſtehen zu geben, als er ſagt, oder ob wir wider ſeine Abſicht mehr errathen. In dem erſten Falle macht er uns zu lachen, in dem zweiten wird er ſelbſt lächerlich. Beyſpiele hiervon ſind im Vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung iſt ſo leicht, daß wir ſie billig dem Leſer überlaſſen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine wirkliche Gefahr iſt, ein Unglück, das eine Perſon betrift, an deren Schickſal wir Antheil nehmen; ſo iſt das Naive tragiſch, und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivität zu fürchten iſt, ſo iſt die Wirkung ſchrecklich, und ſchlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beyſpiel hiervon iſt die oben angeführte Stelle aus dem Trauerſpiele Romeo und Julie, wie nicht

weni-

weniger das allzu offenherzige Geſtändniß der Monime im Mithridat des Racine, da dieſe Prinzeſſinn ſich von dem ſchlauen Mithridat treuherzig machen läßt, und ihm ihr Liebesverſtändniß geſtehet, in während der Erzehlung aber mit Schrecken wahrnimmt, daß ſich Mithridat entfärbt, und für Wuth bleich zu werden anfängt.

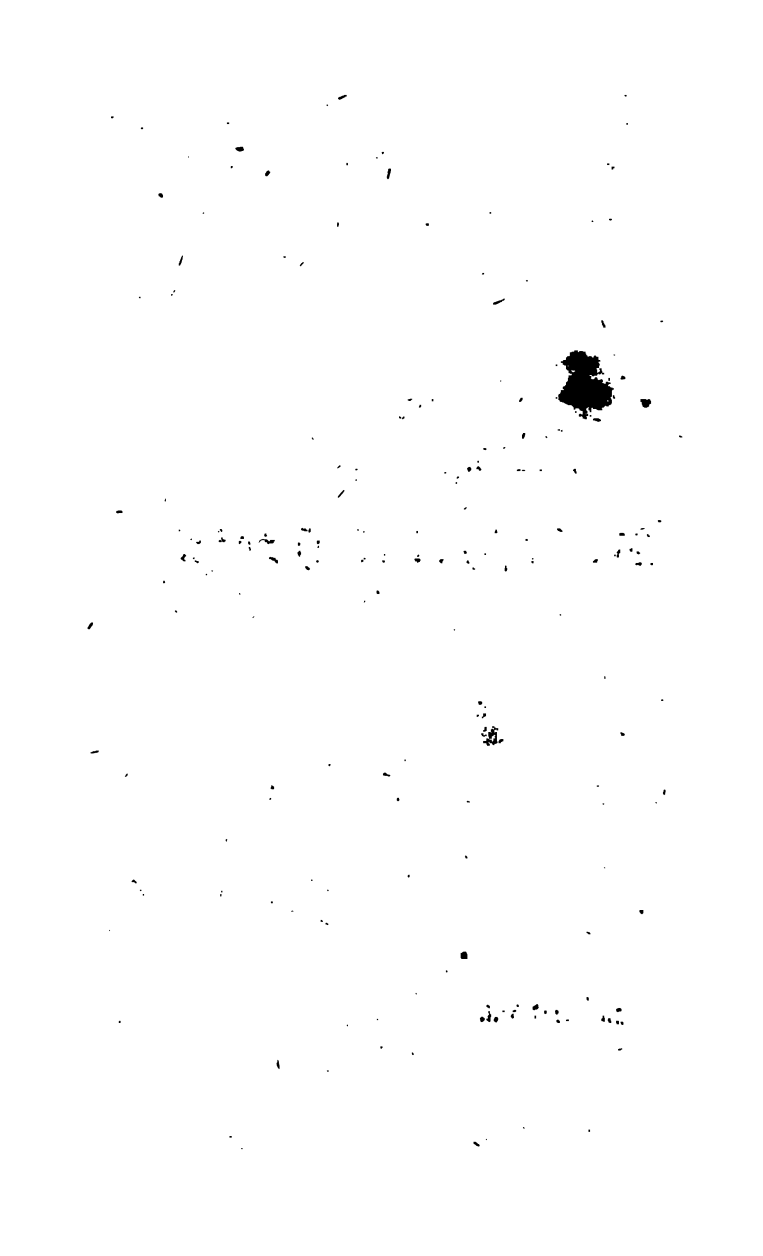
Iſt aber das zu befürchtende Uebel keine Folge der Naivität, ſondern mit derſelben auf eine andere Weiſe, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden; ſo kann das Lächeln, das aus dem bemerkten Kontraſt entſpringet, neben den traurigſten Empfindungen beſtehen. Andromacha lächelt über die einfältigſte Furcht des kleinen Aſtianax, und heiße Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterr lacht über die Unſchuld der kleinen Arabella, ohne daß dadurch die tragiſche Empfindung verringert wird. Ja unſer Mitleiden mit dieſen Kindern wird deſto lebhafter, je mehr ſie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, daß ſie das Unglück nicht fühlen, welches ſie doch am meiſten betrift. Man

ſehet hieraus, wie ungegründet die Meynung einiger Kunſtrichter ſey, die alle Empfindungen die einen Anſtrich von Lächerlichen haben, von der tragiſchen Schaubühne verbannen wollen. Dieſe Materie verdiente eine weitere Ausführung; allein ſie gehöret hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgeſetzt habe.

IV.

Ueber die

Wahrſcheinlichkeit.



Unter den Erkenntnissen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden; weil sie unsrer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieses in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von je her so sehr in die Augen geleuchtet, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst, als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zulassen wollen, und so gar in dem Satze des Widerspruchs noch Ungewißheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der große Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Baile, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst an-

genommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie ließen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man siehet also, daß ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beyfall abgenöthiget haben muß, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Man hat schon längst erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik allzuweit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogene Schlüsse auf einzele Fälle angewendet werden sollen; so muß öfters ein Schritt geschehen, bey welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig scheinet; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeiten stützen, die wenn sie nicht eine andere Art zu schließen, (*)

doch

(*) S. Wolfii Logic. §. 588.

doch, wenigſtens andere Grundmaximen, eine andere Art von Vorderſätzen vorauszuſetzen ſcheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wiſſenſchaft ſchneller erweitert, als die Weltweiſen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrſcheinlichen große Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksſpielen, Wetten, Aſſekuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja ſo gar in Anſehung der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit, haben ſie die wahrſcheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Größe der Erwartung, oder den Grad der Wahrſcheinlichkeit nach dieſer Ausrechnung beſtimmt. Man braucht nur die Namen Pascal, Fermatius, Huygens, Halley, Craig, Petty, Montmort, Moivre, Bernoulli und Euler zu kennen, um ſich von ihren Entdeckungen den würdigſten Begriff zu machen.

Ein Weltweiſer, der dem Wunſch des Herrn von Leibnitz zu erfüllen, eine Vernunftkunſt des

Wahrscheinlichen erfinden wollte, müßte die Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln die uns diese großen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahiren, und hernach eine größere Anzahl von besondern Regeln gleichsam à priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bey der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser großen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabey, denen die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der Wolfischen Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s'Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine

Eine jede Wahrheit beſtehet in einem Satze, in welchem von einem beſtimmten Subjekte etwas bejahet oder verneinet wird. In beiden Fällen muß aus der Beſtimmung des Subjekts begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm ausgeſagt wird, zukomme, oder nicht zukomme. Man nennet die Beſtimmungen des Subjekts, aus welchem das Prädikat folget, die Wahrheitsgründe (*), weil ſie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr ſey.

Sind uns nun alle dieſe Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreiffen die Art und Weiſe, wie aus ihnen das Prädikat nothwendig erfolge, ſo ſind wir von der Wahrheit überzeugt (**), und unſere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematiſchen Evidenz. Von dieſer Art ſind alle Sätze in der reinen Mathematik, und in der Logik ſelbſt, ſo wie einige in der Methaphyſik und in der theoretiſchen Sittenlehre.

(*) Wolfii Logic. §. 573.

(**) daſ. §. 574.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schließen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist so gehöret der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen (*), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt; und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen; so pflegen wir schlechtweg zu sagen: der Satz sey wahrscheinlich. (**)

Wir

(*) Wolfii Logic. §. 578.

(**) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Größe vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit $= 0$ seyn müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

Wir wollen dieſe Sätze durch ein Beyſpiel erläutern. Titius reiſet mit drey andern Perſonen durch einen unſichern Wald, und man erfähret, daß einer von ihnen das Leben verloren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius todt ſey; ſo müſſen uns noch folgende drey Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Kajus iſt nicht ermordet:

2. Sempronius iſt nicht ermordet:

3. Mävius iſt nicht ermordet:

alsdenn folget unwiderſprechlich, Titius ſey ermordet. So lange uns aber dieſe drey Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reiſenden ſey ermordet, vor uns haben; ſo verhält ſich der Grad der Wahrſcheinlichkeit, daß Titius todt ſey, zur Gewißheit, wie $1 : 1 + 3$ oder $= 1 : 4$, das heißt, die Quantität der Wahrſcheinlichkeit $= \frac{1}{4}$, und alſo iſt der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zween von der Geſellſchaft das Leben eingebüßt, ſo fehleten uns nur zween Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der

Wahrſcheinlichkeit zur Gewißheit = 3 : 4 und alſo = $\frac{1}{2}$, daher der Satz zweifelhaft.

Sind drey umgekommen, ſo verhält ſich die Wahrſcheinlichkeit, daß Titius todt ſey, zur Gewißheit = 1 : 4. In dieſem Falle nun ſagt man, es ſey wahrſcheinlich, daß Titius todt ſey.

Auf dieſen ſehr leichten Schlüſſen beruhet der bekannte Grundſatz der Mathematiker, den ſie bey allen Ausrechnungen der Wahrſcheinlichkeit zum Grunde legen. Dieſer iſt:

Wie ſich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewiſſer Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält; ſo verhält ſich die Wahrſcheinlichkeit dieſes Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man alſo fragt: wie groß iſt die Hofnung eines Spielers, der den Einſatz 2 gewinnen ſoll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? ſo iſt die Antwort = $\frac{2}{6}$. Denn 6 verſchiedene Würfe ſind mit einem Würfel möglich, und in zween; nemlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hofnung zur Gewißheit = 2 : 6 oder = $\frac{1}{3}$. Die Hofnung des

Gegen-

Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde $\frac{21}{2}$. Daher auch der Einsatz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In Act. Erudit. 1709. P. 465. glaubet jemand in diesem Schlusse eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker, heißt es, setzen „zum voraus, daß alle 6 Würfe gleich möglich „seyn sollen, welches aber in der Natur niemals „ist; denn da ist allezeit ein einziger Erfolg mit „Gewißheit bestimmt, und alle übrige sind wenigstens hypothetisch unmöglich. Wolf selbst in seiner lateinischen Logik (§. 578. Not.) scheinet diesen Einwurf wider die Voraussetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreiffe nicht, wie diese hypothetische Bestimmung in der Natur mit dem angeführten Grundsatz der Mathematiker streiten sollte; ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe, der Grund sey, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die

Die Frage war: „Wie groß iſt die Hoffnung „desjenigen, der den Einſatz gewinnen ſoll, wenn „er mehr als 4 Augen wirft?“ Das heißt: wie verhält ſich die Anzahl der Wahrheitsgründe, daß Titius jetzt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieſes mit Gewißheit behaupten können; ſo müſſen wir überzeugt ſeyn, es ſey hypothetiſch unmöglich, daß Titius jetzt mit einem Würfel 1, 2, 3, oder 4 Augen werfen werde. Dieſe vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und ſie ſind die Hofnung des Gegenſpielers Sempronius. Eben dieſem Sempronius fehlet zur Gewißheit, daß er gewinnen werde, die Ueberzeugung, es ſey hypothetiſch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde. Dieſe zween Wahrheitsgründe fehlen ihm, und ſie ſind die Hofnung des Titius; folglich die Hofnung des Titius zu der Hofnung des Sempronius = 2 : 4 oder 1 : 2. Daher die Hofnung des Titius = $\frac{1}{3}$ und des Sempronius = $\frac{2}{3}$.

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war nur eine einfache Wahrſcheinlichkeit

zu berechnen. Unſer Urtheil gründete ſich auf folgenden allgemeinen Vernunftſchluß:

Die Wahrſcheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs ſteht in eben dem Verhältniſſe zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zuſammen genommen.

Nun ſind in dieſem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.

Daher die Wahrſcheinlichkeit = b : a.

Der Unterſatz war in unſern angeführten Exempeln mathematiſch gewiß. Denn ſo wohl a als b ſind mit Gewißheit beſtimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Oberſatz beſtimmt nicht die Gewißheit, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlußſatze eine einfache Wahrſcheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Unterſatz ſelbſt, oder das Verhältniß der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrſcheinliche Berechnung erſt zu finden wäre; ſo würde der Schlußſatz eine zuſammengeſetzte Wahrſchein-

ſcheinlichkeit erlangen. Ein Beyſpiel hiervon giebt s'Graveſand, in ſeiner Einleitung in die Weltweisheit:

„Wir wollen ſetzen, ſagt er, es greife jemand „in einen Topf, in welchem ſich ſchwarze und „weiße Kugeln befinden, und wir ſollen ſagen, wie „wahrſcheinlich es ſey, daß die erſte, die er heraus „ziehet, ſchwarz, oder daß ſie weiß ſeyn wird.

„Die Wahrſcheinlichkeit verhält ſich zur Ge„wißheit, wie die Zahl der ſchwarzen Kugeln, zu „der ganzen Zahl derſelben; allein dieſe Zahlen „ſind uns beyde unbekannt.

„Wir können aber, ohne uns um die Zahlen „ſelbſt zu bekümmern, das Verhältniß der einen „gegen die andere, welche wir ſuchen, entdecken, „wenn vorher öfters eine oder etliche von dieſen „Kugeln herausgenommen worden ſind. Denn „die Anzahl aller Kugeln, welche dergeſtalt aus „dem Topfe genommen, verhält ſich zu der „Zahl der ſchwarzen, die ſich unter derſelben be„fanden, wie die Gewißheit zu der geſuchten „Wahrſcheinlichkeit. In der That ſetzet s'Gra„veſand hinzu, iſt dieſe Art, die Wahrſcheinlichkeit

„zu

„zu berechnen; einigen kleinern Fehlern unterwor„fen. Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die „aus dem Topfe gezogen worden, etwas groß iſt, „ſo ſind die Fehler in der Anwendung in keine Be„trachtung zu ziehen.“ So weit der angeführte Schriftſteller. Die Richtigkeit dieſes Verfahrens läßt ſich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrſcheinlich iſt, daß ſich dasjenige zutragen wird, wozu die wenigſten Wahrheitsgründe fehlen; eben ſo wahrſcheinlich iſt es, daß ſich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die meiſten Wahrheitsgründe gegeben ſind. Wenn man alſo eine gewiſſe Anzahl Kugeln herausgezogen hat; ſo iſt zu vermuthen, daß alles nach dem Verhältniſſe der Wahrſcheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben ſey, wofür man die meiſten Wahrheitsgründe hatte. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß ſich die Anzahl der ſchwarzen, die ſich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der weißen verhalte, wie die Wahrſcheinlichkeit, daß lauter ſchwarze, zur Wahrſcheinlichkeit, daß lauter weiße Kugeln herauskommen werden (ſo wie man nemlich vor dem Herausziehen

hätte

hätte vermuthen müſſen), oder, wie aus angefügter Rechnung zu ſehen iſt (*), wie die Anzahl aller ſchwarzen in dem Topfe ſind, zu der Anzahl aller weißen, die ſich darin befinden. Je größer die Zahl der herausgenommenen Kugeln iſt, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß das angegebene Verhältniß richtig ſey. Denn je mehr Kugeln heraus genommen ſind; deſto öfter muß der Erfolg wider die Wahrſcheinlichkeit geweſen ſeyn, wenn die Abweichung in dem Verhältniſſe einen merklichen Unterſchied ausmachen ſollte. Wir können alſo folgenden Vernunftſchluß machen:

Wie die Anzahl der ſchwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darinn (**); ſo die Wahrſcheinlichkeit, daß jetzt eine ſchwarze heraus kommen wird, zur Gewißheit.

Nun

(*) Herausgenommene ſchwarze Kugel = a
weiße = b
ſchwarze im Topfe = y
weiße = x

Wahrſcheinlichkeit, daß a + b lauter weiße Kugeln ſeyn werden = a x + b x. Daß a + b lauter ſchwarze ſeyn werden = a y + b y. Daher a b = a y + b y : a x + b x und a : b = y : x.

(**) = x + y : y.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammen genommenen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind (*):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze Kugel heraus kommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Satz des s'Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersätze keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen; so ist klar, daß in dem Schlußsatze eine gedoppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. S'Gravesand, der von den zusammengesetzten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersatzes sehr schwer zu berechnen ist; so hat er lieber

(*) $x+y=a+b:d$.

lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht ſehen wollen, die nicht anders als ſehr klein ſeyn können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß iſt.

Dieſe Art von Wahrſcheinlichkeit, da wir das Verhältniß der Fälle ſelbſt, erſt durch einen wahrſcheinlichen Schluß ſuchen müſſen, nennet Rüdiger (*) die mediciniſche Wahrſcheinlichkeit, weil man in der Heilungskunſt aus dem Verhältniſſe derer, die an einer gegebenen Krankheit geſtorben, oder durch ein gewiſſes Arzeneymittel geneſen ſind, zu der Zahl derjenigen, bey welchen dieſes nicht erfolgt iſt, auf die Wahrſcheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen ſchließt; wiewohl man ſich hier eigentlich auf die wahrſcheinliche Verknüpfung zwiſchen Wirkung und Urſache ſtützen muß, von welcher ich bald ein mehreres ſagen werde.

Aus gewiſſen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angeſtellet worden, hat man die Anzahl feſtgeſetzt, wie viel von 100 Kindern in den erſten 6 Jahren, von 6 bis

(*) de ſenſu veri & falſi.

bis 16, von 16 bis 26 u. ſ. w. zu ſterben pfle-
gen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle
zu berechnen iſt, wie wahrſcheinlich es ſey, daß
Mävius, der von einem gegebnen Alter iſt, und
eine gewiſſe Zeit abweſend geweſen, noch jetzt
beym Leben ſey; ſo lehret Bernoulli (*), wie
dieſes durch eine leichte Anwendung obiger allge-
meinen Regeln zu berechnen iſt.

Oefters iſt die Wahrſcheinlichkeit auch der Weg,
dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt.
Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem
Subjekte liegen, nicht auf einmal überſehen kön-
nen; ſo nimmt man vorerſt einige von dieſen
Wahrheitsgründen an, um zu ſehen, was aus
ihnen erfolgen würde, wenn ſie allein das Weſen
des Subjekts wirklich erſchöpfeten. Den Erfolg,
den man ſolchergeſtalt herausgebracht, nennet
man eine Hypotheſe. Alsdenn unterſuchet man,
ob auch alle übrige Wahrheitsgründe mit dieſer
angenommenen Hypotheſe übereinſtimmen. Iſt
dieſes; ſo gelanget der Satz, der Anfangs nur

(*) Specim. artis conſectandi ad quæſtiones juris
adplicatæ. V. Act. Erudit. T. IV, Suppl. p. 159.

eine Wahrſcheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewißheit: " Man wird außer der Algebra ſelten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelſt der Hypotheſen gefunden worden ſey. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrſcheinliche Vorausſetzung gewiſſe Wahrheiten gleichſam mit der Demonſtration zugleich erfinden kann.

Alle unſere Urtheile, die ſich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induktion ſtützen, ſind von dem ſinnreichen Skeptiker David Hume in ſeinen philoſophiſchen Verſuchen angefochten worden. Die deutſche Ueberſetzung dieſes Werks iſt in aller Händen, und wir wollen aus dem vierten Verſuche, den er Skeptiſche Zweifel in Anſehung der Wirkung des Verſtandes betitelt, die vornehmſten Einwürfe anführen, die noch am meiſten den Anſchein haben, als wenn ſie die phyſiſche Gewißheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fallende Eigen„ſchaften ſehen, ſaget Hume, da erwarten wir „auch gleiche geheime Kräfte, und machen unſere „Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein Kör-

„per

„per von gleicher Farbe und Beſchaffenheit mit „dem Brodte, welches wir vorher gegeſſen haben, „uns angeboten wird; ſo tragen wir kein Be„denken den Verſuch zu wiederholen, und erwar„ten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewiß„heit. Nun iſt dieſes ein Verfahren der Seele, „davon ich gern den Grund einſehen möchte. „Man geſtehet durchgehends, daß keine Verknü„pfung zwiſchen den ſinnlichen Eigenſchaften und „den geheimen Kräften bekannt ſey. Unſere Ver„nunft kann alſo den Schluß a priori nicht ge„macht haben. Und was die Erfahrung betrift, „ſo begreife ich eben nicht, wie ſie auf künftige „Zeiten und andere Gegenſtände ausgedehnt wer„den könne, von welchen wir noch keine Erfah„rung haben. (Man ſiehet leicht, daß hier auf den bekannten logiſchen Satz gezielt wird, daß wir niemals etwas Allgemeines wahrnehmen kön„nen; denn alle unſere Erfahrungen ſind von ein„zelnen Dingen, die ſowohl der Zeit als dem Rau„me und andern Nebenumſtänden nach beſtimmt ſind.) Hume fähret fort:

„Die Summe und der Inbegrif aller unserer „Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen „die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige „Wirkungen. Wenn dieser Schluß durch die „Vernunft gemacht würde; warum ist er nicht „gleich im Anfange und auf ein einziges Beyspiel „eben so vollkommen, als nach einer noch so lan„gen Erfahrung? — — Worin ist das Ver„fahren unsrer Vernunft, wenn sie aus einem „einzigen Beyspiele einen Schluß machet, so un„terschieden, von demjenigen, wenn sie eben den„selben Schluß aus hundert Beyspielen folgert, „welche von diesem einzelnen Exempel keineswe„ges unterschieden sind.“

In den vortrefflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersetzung beygefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet; allein wir wollen uns bemühen, aus den oben festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — S'Gravesand beweiset, in seiner Einleitung in die Weltweisheit, die Zuverläßigkeit dieser

dieſer Schlüſſe aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenſte Weſen beſtändig nach allgemeinen Geſetzen handeln müſſe. Allein ich trage Bedenken, den Grund unſerer Experimentalſchlüſſe auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheiſten allzuviel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichſam aufdringt, daß ſie alle Schlüſſe leugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes Verzicht thun müſſen, in welchen nur ein einziger Vorderſatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen verſuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflöſen können.

Wenn wir ein einziges mal erfahren, daß zwo Begebenheiten A und B ſich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen; ſo muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet ſeyn, oder A und B ſind einer dritten nahen oder entfernten Urſache C untergeordnet, oder endlich A und B ſind Wirkungen ganz verſchiedener Urſachen deren Exiſtenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen: in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zusammen fügen sollen, und es ist als ein bloßer Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerley Zeit zusammen gestoßen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen siehet, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nemlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet seyn sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen bloßen Glücksfall zusammen fügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1. (*) Je mehr-

(*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$

in der zweyten $\frac{2}{3}$

in der dritten $\frac{3}{4}$

in der vierten $\frac{4}{5}$

$\frac{n}{n+1}$

mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholet hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß es kein Zufall gewesen; sondern daß diese beiden Begebenheiten entweder in einander gegründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinket; so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sey die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten Male, da ihm dieses wiederfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache seyn können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen bloßen Zufall ihre Wirkung alsdenn geäußert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein bloßer Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit $= n : n + 1$

(wenn

(wenn man durch n die Anzahl der angeſtellten Beobachtungen andeutet) und mit dieſem Grade der Wahrſcheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hievon auf die bekannteſten Experimentalſchlüſſe machen. So oft wir Licht anzünden geſehen; ſo oft ſind die Gegenſtände um uns ſichtbar geworden. Hätte es ſich nur zufälliger Weiſe zugetragen, daß die Körper ſichtbar geworden, ohne daß dieſe Erſcheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft geweſen wäre; ſo wäre die Begegnung dieſer beiden Erſcheinungen als ein bloßer Glücksfall zu berechnen, deſſen Wahrſcheinlichkeit ſich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle + 1; folglich die Wahrſcheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachteten Fälle, zur Gewißheit = n: n + 1.

Man hat geſehen, ſo oft einem Körper nicht widerſtanden worden iſt, ſo iſt er niedergeſunken, und man ſchloß mit einer Wahrſcheinlichkeit, die ſich zur Gewißheit verhält, wie n: n + 2, daß die

die Schwere allen Körpern gemein ſey. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Weſen des Körpers gegründet iſt, oder ob es eine Materie giebt, die die Körper ſchwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweiſen ſind auch hierüber noch getheilt.

Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Beyſpiele, das David Hume anführet. Die ſinnlichen Eigenſchaften des Brodes ſind entweder mit ſeinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder ſie ſind beide in dem innern Weſen des Brods, als in einer gemeinſchaftlichen Urſache gegründet, oder endlich war es ein bloßer Zufall, daß ſich dieſe äußere Beſchaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zuſammengetroffen haben. Die Wahrſcheinlichkeit des letzten Falls verhält ſich zur Gewißheit, wie 1 : n + 1; daher die Wahrſcheinlichkeit des entgegengeſetzten Falles zur Gewißheit = n : n + 1. Je öfter wir alſo die Erfahrung angeſtellet, deſto näher kömmt unſere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre, ſo wären wir vollkommen überzeugt.

Ich

Ich ſage, wir werden nur alsdenn vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieſes erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir geſehen, daß die Wahrſcheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein beſtimmtes Verhältniß habe; ſo ſollte man glauben, die Wahrſcheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachſen können. Allein dieſes wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beyträge, welches aber nicht geſchiehet; ſondern der Beytrag zur Gewißheit nimmt nach einem beſtimmten Verhältniſſe beſtändig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von ſolchen Beyträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beyſpiel wird dieſes deutlich machen. Geſetzt, Titius ſoll einen Einſatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5, oder 6 Augen trift; ſo iſt ſeine Hofnung ſo groß, als die Hofnung des Gegenſpielers, und beide $= \frac{1}{2}$. Man erlaube ihm zwey Würfe; ſo entziehet der zweyte Wurf dem Gegenſpieler die Hälfte ſeiner Hofnung; denn da der zweyte Wurf nur Statt findet, wenn im erſten gefehlt wird; ſo kann

er

er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hofnung, in unſerm Falle $= \frac{1}{4}$. Daher iſt ſeine Hofnung $= \frac{3}{4}$, und des Gegenſpielers $= \frac{1}{4}$. Man ſiehet hieraus, daß der Beytrag des zweyten Wurfs zur Gewißheit ſo groß nicht iſt, als der Beytrag des erſten. Der dritte Wurf würde aus eben der Urſache, dem Titius nur $\frac{1}{8}$, der vierte $\frac{1}{16}$ u. ſ. w. bringen. Die Reihe der Beyträge zur Gewißheit iſt alſo $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ u. ſ. w. Dieſe muß unendlich ſeyn, wenn ſie $= 1$ werden ſoll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hofnung des Titius der Gewißheit gleichkommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einem Würfel zugleich zu ſpielen; ſo findet eine andere Berechnung Statt, da gleichfals eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskömmt, die unendlich werden muß, ehe ſie dem Gegentheile alle Hofnung benimmt. Ueberhaupt, da wir geſehen, daß die Wahrſcheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, dieſe Formel aber nicht anders $= 1$ ſeyn kann, als wenn n unendlich groß iſt; ſo kann auch die Wahrſcheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als

wenn

wenn die Anzahl derſelben unendlich iſt. Dieſes hindert aber nicht, daß die Wahrſcheinlichkeit nicht in jedem beſondern Falle ein beſtimmtes Verhältniß zur Gewißheit haben ſollte.

Unſere Experimentalſchlüſſe haben alſo einen ſichern Grund, darauf ſie ſich ſtützen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß anderer, die eben dieſe Erfahrungen angeſtellt haben, der mathematiſchen Evidenz immer näher; ob es gleich ausgemacht iſt, daß wir ſie ſelbſt, niemals vermittelſt der Erfahrung erreichen können.

Man hat geſehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweiſen können, daß zwo Begebenheiten nicht zufälligerweiſe zu gleicher Zeit werden eingetroffen ſeyn. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, 1) ob dieſe beiden Begebenheiten in einander gegründet, oder ob ſie einer dritten 2) nahen oder 3) entfernten Urſache untergeordnet ſind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von denen dreyen Syſtemen, dadurch die Wirkung einer Subſtanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß ſey; nemlich, 1) Ob

1) Ob die Veränderung in der Subſtanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Subſtanz A gegründet ſey, welches die allgemeinen Influxiſten behaupten; (Syſtema influxus phyſici univerſalis.)

2) Ob die Veränderung der Subſtanz B, ſowohl als die Veränderung in der Subſtanz A, unmittelbar dem höchſten Weſen untergeordnet ſey? Dieſes nehmen die Karteſianer mit den allgemeinen Occaſionaliſten an. Syſtema cauſarum occaſionalium univerſalium.)

Oder endlich, 3) ob ſie durch zwo harmonierende Reihen von Veränderungen dem höchſten Weſen mittelbar untergeordnet ſeyen, welches Baumgärten das Syſtem der allgemeinen Harmonie nennet. (Syſtema harmoniæ præſtabilitæ univerſalis.)

Aus eben dieſen Grundſätzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erſcheinungen a, b, c, u. ſ. w. ſowohl aus einer einzigen Urſache d, als aus vielen beſondern Urſachen e, f, g, u. ſ. w. erklärt werden können; ſo iſt die Wahrſchein-

lichkeit, daß sie alle nicht mehr als eine einzige Ursache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erscheinungen, zu eben der Menge der Erscheinungen + 1. das heißt = n : n + 1. Denn da diese Erscheinungen a, b, c, u. s. w. dergestalt übereinstimmen, daß sie alle aus einer einzigen Ursache d erkläret werden können; so wäre diese Uebereinstimmung als ein bloßer Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheinung wirklich ihre besondere Ursachen haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n+1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles $= \frac{n}{n+1}$.

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig vor, daß ich mich der Kürze halber, mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Sammlung medicinischer Beobachtungen wird erzehlt, daß einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, das in dem Salat, von welchem sie alle den Abend vorher gegessen hätten,

ein

in ſchädliches Kraut geweſen ſeyn müſſe, und er
and, daß er ſich nicht betrogen hätte. — Es war
ier nicht unmöglich, daß bey einer jeden Perſon
on dieſer Familie eine beſondere Begebenheit die
Urſache von ihrer Krankheit geweſen ſey. Da ſich
ber dieſe viele Erſcheinungen auch aus einer ein-
igen Urſache erklären ließen; ſo vermuthete der
Medikus mit Recht das letztere, und die Wahr-
cheinlichkeit ſeiner Vermuthung verhielt ſich zur
Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Perſo-
en zu eben der Anzahl + 1, wie n : n + 1.

Das kopernikaniſche Weltgebäude wird jetzt
urchgehends für wahrſcheinlicher erkannt, als das
lte ptolomäiſche, ob es gleich den Alten nicht an
Excentricitäten und Epicykeln gefehlt haben dürfte
lle nachher beobachtete Erſcheinungen zu erklären.
llein nach dem neuern Weltgebäude erkläret man
lles durch einfache Vorausſetzungen, und folglich
us wenigen Urſachen; da die Alten für eine jede
eſondere Erſcheinung auf eine neue Hypotheſe
edacht ſeyn mußten. Man kann alſo gewiſſer-
aßen den Grad der Wahrſcheinlichkeit beſtim-

men, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn es dem moraliſchen Charakter eines Menſchen nicht widerſpricht, daß wir verſchiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele beſondere Abſichten zuſchreiben können; ſo iſt immer jenes das Wahrſcheinlichſte, und der Grad der Wahrſcheinlichkeit verhält ſich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die ſich aus einer Abſicht beſtimmen laſſen, zu eben der Menge + 1. Dieſes iſt der Grund, nach welchem wir im gemeinen Leben die Abſichten unſres Nächſten beurtheilen.

Da ſich nun ſolchergeſtalt alle moraliſche und phyſiſche Gewißheiten unabhängig von den Eigenſchaften Gottes erörtern laſſen; ſo können ſie ſelbſt von dem Atheiſten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Exiſtenz Gottes zu beweiſen.

Wir haben bisher immer von einer wahrſcheinlichen Erkenntniß geredet, die nur in Anſehung unſers eingeſchränkten Verſtandes Statt findet. In der Sache ſelbſt haben wir mit Bernoulli,

s'Gravesand, Wolf und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Verstand, also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen seyn können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniß haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit Statt.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniß zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nemlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte; so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdings unmögliche Kenntniß, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können; so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt unmögliche Dinge möglich zu machen abspricht. Diejenige Weltweisen, die nirgend anders, als in einer völlig unbestimten Wahl, in einer indiffe-

rentia æquilibrii, wie man ſie in Schulen nennet, eine wahre Freyheit zu finden glauben, dieſe Weltweiſen, ſage ich, behaupten, daß dieſe freye Handlungen ohne die Natur der Freyheit aufzuheben, nicht vorherbeſtimmt werden können. Daher ſie auch kein Bedenken tragen müſſen, dem Allerhöchſten die untrügliche Präſcienz in Anſehung unſrer freyen Handlungen, und alles deſſen, was von ihnen abhängt, abzuſprechen.

Indeſſen läugnen dieſe Weltweiſen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Einfluß in unſern Willen haben; denn ſie müßten ſich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn ſie dieſes in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen ſie darauf, man ſoll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unſrer freyen Handlungen zuſchreiben, weil ſie ſonſt unſere Freyheit aufheben würden. Man kann alſo, nach der Meynung dieſer Weltweiſen, ſagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum ſich unſer Wille vielmehr ſo, als anders beſtimme.

Es ist jetzt die Gelegenheit nicht alle Gründe, die man von je her für und wider diese Meynung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für diesesmal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn diese Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freyheit abhangen, für schlechterdings unmöglich halten; so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unsrer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz unsrer künftigen freyen Handlungen; so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Falle endlich seyn soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn; so muß das Verhältniß der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn: weil, wie wir oben gesehen, der

Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich das freywillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freyen Handlungen bestimmt; also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen seyn. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber stehet nichts mit der Wahl freywilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darin sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freye Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meynung dieser Weltweisen nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freye Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad

der

der Wahrſcheinlichkeit nicht beſtimmt werden. Hingegen ſollen dieſe Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum ſich das freye Weſen vielmehr ſo als anders beſtimmen wird. Je mehr poſitive oder je mehr negative Bewegungsgründe alſo auf unſern Willen wirken werden, deſto gröſſer iſt die Wahrſcheinlichkeit, daß wir etwas thun oder laſſen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Beſten einer Handlung auf unſern Willen wirken könnten; ſo würden ſie einen unendlich großen Grad der Wahrſcheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen; weil nach der Meynung dieſer Weltweiſen, das Maximum in Anſehung unſrer freyen Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu ſuchen iſt. Da nun in einem jeden beſondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirket; ſo verhält ſich die Wahrſcheinlichkeit der göttlichen Präſcienz in einem jeden beſondern Falle, zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unſere Wahl veranlaſſen, zu einer unendlichen Anzahl derſelben, oder der Grad der göttlichen Präſcienz = 0.

Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich seyn mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältniß einer endlichen Größe zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammengenommen, war allda allezeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Größe. Die Hofnungen zweer Spieler zusammen genommen, sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen, war nur alsdenn nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewißheit beytragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Größe zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt; so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechterdinges

dinges eine unendliche Größe, gegen welche die endliche Größe der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

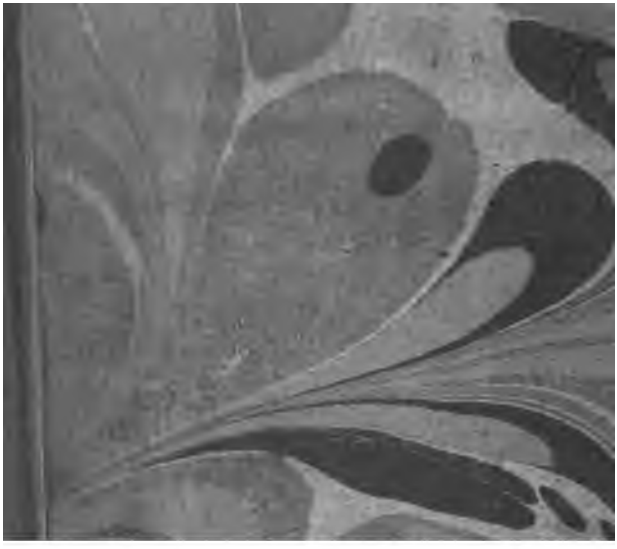
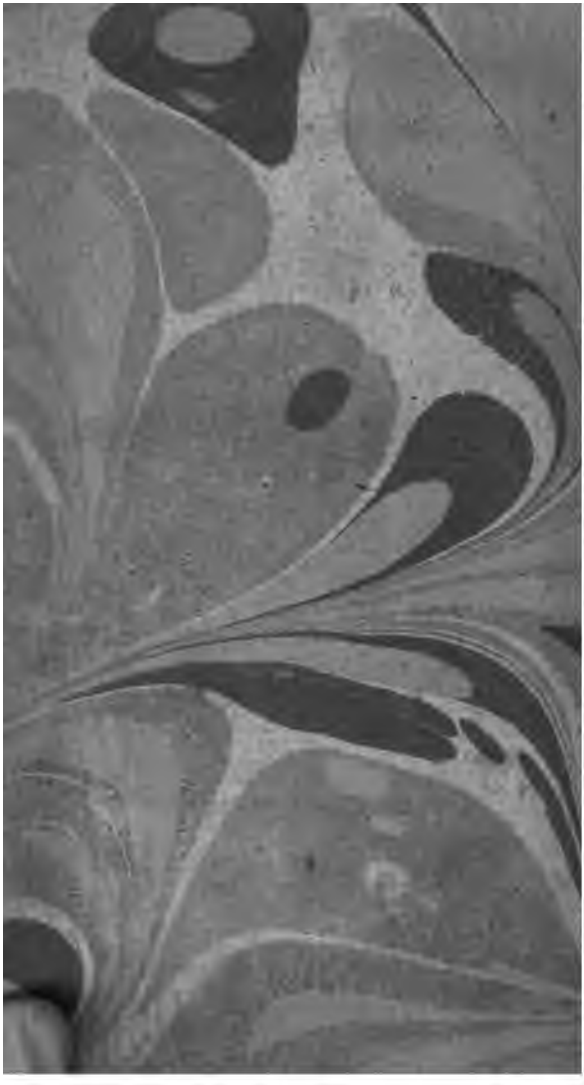
Will man also dem Allerhöchsten nicht so gar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freyen Entschließungen absprechen; so muß man den freyen Handlungen eine vorherbestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt, und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter, und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann; so müssen alle freywillige Entschließungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben; denn was objektive keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerley Weise erkannt werden. Konnte Cassius z. B. nicht moralisch versichert seyn, sein mitverschworner Brutus würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig; denn wer würde von einem Brutus eine

Nie-

Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen ſetzen, Caſſius wäre im Stande geweſen, alle Umſtände deutlich auseinander zu ſetzen, die den Brutus bewegen, die Verſchwörung geheim zu halten, ſo wie diejenigen, die ihm etwa verführen könnten, ſolche zu verrathen. Wir wollen jene a, dieſe b nennen; ſo verhält ſich, nach obiger Theorie der Wahrſcheinlichkeit, die moraliſche Gewißheit des Caſſius zur mathematiſchen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen; ſo wäre die Hofnung des Caſſius $= a$; ſeines Gegners $= b$, und alſo die Wahrſcheinlichkeit des Caſſius zur Gewißheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man ſiehet hieraus, daß die poſitiven und negativen Gründe zuſammengenommen, allezeit die Gewißheit ausmachen müſſen; ſonſt würde das Verhältniß der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zuſammengenommen, oder die Quantität der Wahrſcheinlichkeit, gar nicht beſtimmt werden können.

Ich glaube alſo aus den göttlichen Eigenſchaften ſowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dar-

gethan

gethan zu haben, daß alle willkührliche Entschliessungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folget, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wählen könne, denn auf diesen beruhet die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschliessungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freyheit und der Zurechnung besorget, sind bloße Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freyheit, ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.